This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

VON DIESEM BUCHE WURDEN 20 EXEMPLARE
ZUM PREISE VON FÜNFUNDZWANZIG MARK AUF
STRATHFORD-JAPAN GEDRUCKT IN HALBLEDER
GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT
DIESES EXEMPLAR TRÄGT DIE NUMMER 12

Digitized by Google

HEINRICH GOMPERZ

WELTANSCHAUUNGS-LEHRE

EIN VERSUCH DIE HAUPTPROBLEME DER ALLGEMEINEN THEORETISCHEN PHILOSOPHIE GESCHICHTLICH ZU ENTWICKELN UND SACHLICH ZU BEARBEITEN

ERSTER BAND

METHODOLOGIE

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

MF 170

Digitized by Google

ED23
G6
v.1

DEN MANEN
IMMANUEL KANTS
ZUR HUNDERTSTEN WIEDER-
KEHR SEINES TODESTAGES
DEM 12. FEBRUAR 1904
DARGEBRACHT

Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, den Produkte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben können; welches nur soviel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, daraus jener selbst schöpfte und seinen Vorgängern nur die Art, wie sie sich dabei benehmen, abzulernen. (Kant)

Digitized by Google

ZUM GELEIT

Aequae interpretationi studemus, ne male cogitasse nobis persuadeamus eos, qui non satis accurate locuti. Nos, huius aequitatis tenaces, multiplici experimento didicimus, si a compilatoribus discesseris (qui aliorum echo sunt: reddentes, quae non intelligunt, verba, eaque saepius mutila), plerumque bene cogitasse vel eos, in quorum verbis manifestus latet error, parum commoda dictione exprimentes, quae in idea, quam intuebantur, continentur. *Chr. Wolff*

Plus veritatis inest virorum egregiorum dictis quam vulgo putatur, etsi quid insit perviderí nequeat, nisi ea aliunde jam fuerint perspecta. *Chr. Wolff*

Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen. *Kant*

Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs, und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte, oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil der menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist. Was die übrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Großen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Teile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Wert des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Teilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urteil ist, was die Entscheidung des wahren Wertes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung. — — — — — — In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefaßt machen, daß mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend sein, von Andern in manchen Stücken eines Bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. *Kant*

Digitized by Google

Es ist gar kein Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft, ... welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht Andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren Andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen, und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. *Kant*

Resultate vieljähriger Forschungen bedürfen vieler Worte, um vorgetragen zu werden, aber der Vortrag, der alle diese Worte auf Einen langen Faden reihet, ist nicht das Wissen selbst, welches in beinahe ungeteilter Ueberschauung die ganze Kette der allmählich ausgebildeten Gedanken trägt und festhält. *Herbart*

Jede Philosophie ist notwendig gewesen, und noch ist keine untergegangen, sondern alle sind als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten. *Hegel*

Und so, nachdem jeder lebensfähige Schößling der Untersuchung sich von dem gemeinsamen Stamme zur Selbständigkeit abgezweigt hatte, blieb der Philosophie das mißliche Los, nur den noch unentwirrbaren Teil aller Aufgaben als ihr unbestrittenes Eigentum zu behalten. Auf dieses Altenteil gesetzt, ist sie dennoch lebendig geblieben, stets die alten schweren Rätsel von neuem überdenkend und immer auch wieder in stillen Stunden von denen aufgesucht, welche die Hoffnung auf Einheit des menschlichen Wissens festhielten. *Lotze*

Digitized by Google

VORREDE

EDE wahre Produktion geht in einem rauschartigen Zustande vor sich. Sie wird nicht nur von Gefühlen übermäßiger Kraft begleitet, sondern auch das Produkt stellt sich in ganz einseitiger Weise als ein unvergleichliches und einzigartiges dar. Handelt es sich um das Erzeugen wissenschaftlicher Gedanken, so werden demnach auch diese zunächst mit dem Anspruche auftreten, die überlieferten Probleme entscheidend und Ein für alle Mal umzugestalten. Verfliegt jedoch der Rausch, dann erscheinen dieselben Einfälle im besten Falle als leise Verschiebungen wohlbekannter Ansichten. Und in diesem Augenblick macht sich dann wohl dringend das Bedürfnis fühlbar, das Dasein des Produkts durch vernünftige Erwägungen, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch zu entschuldigen. Ist dieses Produkt dazu noch ein so umfangreiches wie das Werk, dessen erster Teil hier vorliegt, so mag jenes Bedürfnis wohl besonders unabweislich scheinen. Dennoch wäre es kaum rätlich, auf seine Befriedigung sich einzulassen. Denn in Wahrheit sind es doch nicht alle diese Erwägungen, die das Individuum zum Schaffen treiben und zwingen, sondern das Produzieren ist eine natürliche Funktion gleich mancher anderen — eine Funktion, die nicht eher zur Ruhe kommt, als bis das Produkt sich entfaltet und gegliedert, und bis es in der ihm angemessenen äußeren Form sich verkörpert hat. Das Schaffen geistiger Werke dürfte deshalb in dieser Beziehung nicht sehr viel anders zu beurteilen sein als das Erzeugen leiblicher Kinder: in beiden Fällen ist es weder nötig noch möglich, durch Gründe darzutun, warum — im Interesse der Menschheit oder anderer idealer Güter — gerade dieser und kein anderer Produktionsprozeß eingeleitet werden mußte. Man würde nur sich selbst und Andere belügen, wollte man vorgeben, hiebei so erhabene Ziele im Auge gehabt zu haben. Vielmehr wird es genügen müssen, darauf hinzuweisen, daß die Produktion mit all ihren Selbsttäuschungen doch recht sehr den Eindruck einer teleologischen Veranstaltung macht: ohne solche Täuschungen nämlich würde wohl überhaupt nichts geschaffen, weder Bedeutendes noch Unbedeutendes; das große Ganze aber bedarf — nicht nur bedeutender Menschen und Leistungen, sondern auch unbedeutender Werke gewiß nicht weniger als unbedeutender Individuen. Irgend eine Stelle im Haushalte dieses Ganzen nimmt daher schließlich wohl jede Leistung ein;

Digitized by Google

in welche jener Gruppen sie jedoch gehört, das kann zuletzt nur sie selbst durch ihre eigenen Qualitäten bestimmen, und so verfehlen im Grunde alle Erläuterungen, mit denen man sie ausstatten möchte, ihr Ziel. Auch ich beschränke mich deshalb an dieser Stelle auf einige sachliche Bemerkungen über Anlage und Einrichtung des vorliegenden Buches.

Dem ersten Bande sollen noch drei weitere folgen, deren jeder einen jener Hauptteile enthalten wird, in welche am Ende dieses Bandes (§ 41) die Weltanschauungslehre gegliedert wurde. Doch ist es möglich, daß der 4. Band eine weitere Teilung wird erfahren müssen. Ueber die Zeitfolge, in der die einzelnen Bände erscheinen werden, vermag ich eine bindende Erklärung nicht abzugeben. Nur so viel kann ich sagen, daß mir das ganze Werk in einem ausführlichen Entwurfe abgeschlossen vorliegt, und daß ich hoffen dürfte, in je Einem Jahre Einen jener Bände bis zur Veröffentlichung fördern zu können, wenn ich nicht mit der Möglichkeit rechnen müßte, durch meine akademische Lehrtätigkeit und andere wissenschaftliche Verpflichtungen und Neigungen von der Beschäftigung mit dieser Hauptarbeit zeitweilig abgezogen zu werden.

Der Text gliedert sich zunächst in kurze Paragraphen und in ausführliche Erläuterungen zu denselben, diese Erläuterungen selbst wieder in groß und klein gedruckte Abschnitte. Beide Einrichtungen haben den Zweck, die sachlichen Hauptgedanken möglichst scharf und präzise hervorzuheben. Sowenig es indes möglich wäre, unter Vernachlässigung der Erläuterungen bloß aus den Paragraphen den Inhalt einer Erörterung kennen zu lernen, sowenig dürfte dies auch möglich sein, wenn man die klein gedruckten Abschnitte einfach übergeht. Eher könnte man in solcher Weise einen der Gedankengänge kurz rekapitulieren. Vor allem aber war es mir darum zu tun, die Aufmerksamkeit des Lesers gleich beim Eintritt in eine Auseinandersetzung auf die entscheidenden Hauptpunkte hinzulenken und ihm so für die oft vielverschlungenen Wege derselben eine feste Richtschnur an die Hand zu geben. Den kleingedruckten Partien insbesondere wurden einerseits die sachlichen Exkurse, andererseits die historischen und polemischen Erläuterungen vorbehalten.

Eingehende Namens- und Sachregister, welche *pari passu* mit der Arbeit selbst geführt werden, sollen das ganze Werk abschließen. Dieselben beruhen, ebenso wie die zahlreichen Verweisungen im Text, auf der Zählung der Paragraphen und ihrer Unterabteilungen, so daß etwa „§ 21. 9“ den 9. Abschnitt in der „Erläuterung“ zu § 21 be-

Digitized by Google

deutet. Um das Auffinden der Schlagworte innerhalb dieser Abschnitte zu erleichtern, ist die Einrichtung getroffen worden, daß die Eigennamen in Versalien, die sachlichen *Termini* dagegen in gesperrtem Satze gedruckt sind. Endlich wurde die Anwendung zahlreicher Abkürzungen bei den Zitaten dadurch ermöglicht, daß dem Bande ein Literaturverzeichnis beigegeben ist, welches diese Abkürzungen angibt und, wo dies nötig ist, auch über die den Anführungen zu Grunde gelegten Ausgaben, Auflagen usw. orientiert.

Daß bei der Auswahl der berücksichtigten älteren und neueren Literatur Vollständigkeit in keinem Sinne angestrebt wurde, brauche ich wohl kaum besonders zu betonen: auch lange nicht alles, was mir bekannt geworden ist, habe ich erwähnt. Diese subjektive Vollständigkeit habe ich vielmehr nur soweit zu erreichen gesucht, als es sich um die Wahrung fremder Prioritätsansprüche handeln konnte. Im übrigen dagegen habe ich nur solches angeführt, was mir zur Verdeutlichung eines besprochenen sachlichen Standpunktes — gleichviel ob seiner Stärke oder seiner Schwäche — besonders geeignet schien. Wo es mir indes möglich war, im Vorbeigehen auf sonst wenig beachtete geschichtliche Zusammenhänge oder sachliche Analogien hinzuweisen, habe ich diese Gelegenheit nicht oft vorübergehen lassen. Endlich bemerke ich noch, daß ich mit 1. Juli 1903 die Berücksichtigung neu erscheinender Literatur einstellen mußte: von seither Veröffentlichtem ist es mir nicht mehr möglich gewesen, Kenntnis zu nehmen; und ich fürchte sehr, daß ich, um mich nicht ins Grenzenlose zu verlieren, an dieser Beschränkung auch für die folgenden oder doch jedenfalls die nächstfolgenden Bände werde festhalten müssen.

Da ich die Korrekturen ohne Hilfe besorgen mußte, ist die Rubrik „Errata" leider ziemlich reichhaltig geworden. Und dabei habe ich nur wirklich sinnstörende Fehler in ihr verzeichnet, harmlose Buchstabenvertauschungen usw. dagegen vernachlässigen zu sollen geglaubt.

Gern würde ich hier den Leser noch über meinen „Standpunkt", meine „Richtung" orientieren: wird doch durch solch eine vorgängige Orientierung das Studium eines Buches fast immer sehr viel leichter — und nicht selten ganz überflüssig. Allein ich würde meine Absicht selbst verfälschen, wollte ich sie durch irgend eines der gangbaren Schlagworte zum Ausdruck bringen. Denn so sehr ich bemüht war, in die großen Gedankensysteme der Vergangenheit nach meinen Kräften einzudringen, von ihnen zu lernen und das Wertvolle in ihnen

Digitized by Google

aufzuspüren, hervorzuheben und nutzbar zu machen, von einem ausschließlichen Bekenntnis zu Einem derselben hoffe ich mich doch ebenso frei erhalten zu haben wie von einem unkritischen und systemlosen Eklektizismus. Tritt daher jemand an dieses Buch mit dem Bestreben heran, vor allem seine „eigentliche" Absicht zu erkennen, d. h. ihm möglichst rasch und zuversichtlich seine Stelle in dem Fachwerk der überlieferten Schulmeinungen anzuweisen, so kann ich diesem Wunsche leider in keiner Weise entgegenkommen. Denn mit all diesen Schulmeinungen habe ich mich — wie zum Teil in den folgenden Bänden noch deutlicher als in diesem werden wird — im Interesse meiner eigenen Meinung gleich ernstlich auseinandergesetzt und, vor die Wahl gestellt, von ihnen allen richtig verstanden und gemeinsam bekämpft oder von jeder einzelnen einseitig interpretiert und gegen die anderen ausgespielt zu werden, müßte ich deshalb die erstere Alternative vorziehen.

Zum Schlusse noch Eins. Die Fertigstellung des Manuskripts, und wiederum der Beginn des Druckes, hat sich so lange verzögert, daß die Zueignung fast um ein Jahr verspätet erscheint. Trotzdem glaubte ich nicht, darauf verzichten zu müssen, mein Werk unter den Schutz dieses großen Namens zu stellen. Denn der Versuch, KANT nicht durch Worte, sondern durch die Tat zu huldigen, oder — was im Grunde dasselbe ist — zu ihm eine wahrhaft historische Stellung einzunehmen, scheint gerade in der Jubiläumsliteratur nicht allzu häufig gemacht worden zu sein. Ich meine damit die Stellung: ehrfürchtig verstehen — und furchtlos weiterschreiten!

WIEN IM NOVEMBER 1904 H. GOMPERZ

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS DES ERSTEN BANDES

ALLGEMEINE EINLEITUNG IN DIE WELTANSCHAUUNGSLEHRE: AUFGABE, VORBEGRIFFE, METHODEN UND EINTEILUNG DIESER DISZIPLIN (METHODOLOGIE)

1. DIE AUFGABE DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

Seite

§ 1 Der Name der Disziplin 2

1) Einheitlichkeit derselben — 2) Unzulänglichkeit der bisherigen Namen — 3) Abgrenzung der Disziplin — 4) Die „cykliche Natur" des Erkennens.

§ 2 Die Wissenschaft im allgemeinen 5

1) Provisorische Definition — 2) Wissenschaft im objektiven und subjektiven Sinne — 3) Weitere Erläuterungen.

§ 3 Ihre biologische Bedingtheit 6

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

§ 4 Das Prinzip ihrer Differenzierung 8

§ 5 Ihre zwei allgemeinsten Interessen 9

1) Feststellung und Ordnung der Tatsachen — 2) Verstehen, Begreifen, Erklären — 3) Abstrakte und normative Wissenschaften — 4) Vereinigung beider Interessen — 5) Das Allgemeine und das Besondere.

§ 6 Unanwendbarkeit derselben auf die sekundäre Wissenschaft der Weltanschauungslehre 14

1) Sterilität der Weltanschauungslehre — 2) Die gedankliche Tatsachennachbildung als Selbstzweck — 3) Die Weltanschauungslehre eine sekundäre Wissenschaft.

§ 7 Definition der Weltanschauungslehre nach ihrer Aufgabe 17

1) Die Widerspruchslosigkeit als das Interesse der Weltanschauungslehre — 2) Ihr Verhältnis zur Psychologie — 3) Ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Metaphysik — 4) Weiteres zum Gottes- und Unsterblichkeitsproblem — 5) Uebereinstimmende Ansichten — 6) Lipps — 7) Herbart — 8) Hegel — 9) Heraklit und Aenesidem.

§ 8 Konsequenzen dieser Aufgabe für die Methode 31

1) Kritische und unkritische Rezeption der Ueberlieferung — 2) Beispiele — 3) Anknüpfung an die Geschichte der kosmotheoretischen Probleme — 4) Umbildung der Begriffe und Verifikation der Lösungen — 5) Provisorischer Charakter der kosmotheoretischen Lösungen.

§ 9 Uebergang zu den Vorbegriffen 42

Digitized by Google

Seite

2. DER SUBSTANZBEGRIFF

§ 10 Orientierung über den Substanzbegriff 44

1) Das Ding und die Qualitäten — 2) Zurückstellung der ontologischen Fragen — 3) Vorstellung, Eigenschaft und Qualität — 4) Die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Dinges — 5) Analytische und genetische Ausdrucksweisen.

§ 11 Der animistische Substanzbegriff 54

1) Die Dingbelebung als Tatsache — 2) Die Dingbelebung als Begriffsbildung der Praxis — 3) Die Tragweite der Dingbelebung — 4) Die Vitalität als Substanz — 5) Uebereinstimmende Ansichten — 6) Münsterberg — 7) Animismus und Association — 8) Dingbelebung und Naturwissenschaft — 9) Berechtigung dieses Widerspruchs — 10) Die jonische Naturphilosophie — 11) Die Wurzeln des Widerspruchs.

§ 12 Der metaphysische Substanzbegriff 77

1) Animismus und Metaphysik — 2) Metaphysik und Naturwissenschaft — 3) Die Materie — 4) Geschichtliches — 5) Die Seele — 6) Geschichtliches — 7) Stoff und Form — 8) Geschichtliches — 9) Stufen der Transcendenz — 10) Geschichtliches — 11) Metaphysik und Psychologie — 12) Zwei Formen des psychologischen Arguments — 13) Geschichtliches — 14) Kritik der ersten Form — 15) Kritik der zweiten Form — 16) Der Begriff des Empirischen — 17) Geschichtliches.

§ 13 Der ideologische Substanzbegriff 98

1) Psychologie und Ideologie — 2) Geschichtliches — 3) Praxis und Ideologie — 4) Die Verbindung als Substanz — 5) Der Komplex als Ding — 6) Herbart und Hegel — 7) Ehrenfels — 8) Schuppe.

§ 14 Der kritizistische Substanzbegriff 109

1) Entwickelung desselben — 2) Geschichtliches — 3) Kritik der kategorialen Beziehung — 4) Geschichtliches — 5) Kritik der Substanzkategorie — 6) Geschichtliches.

§ 15 Der pathempirische Substanzbegriff 117

1) Die Totalimpression im allgemeinen — 2) Ihr genetisches Verhältnis zu den Qualitäten — 3) Geschichtliches — 4) Phylogenetisches — 5) Psychophysisches — 6) Das analytische Verhältnis von Totalimpression und Qualitäten — 7) Der pathempiriche Substanzbegriff — 8) Sein Verhältnis zum animistischen Substanzbegriff — 9) Zum metaphysischen — 10) Zum ideologischen — 11) Geschichtliches — 12) Zum kritizistischen — 13) Verifikation des pathempirischen Substanzbegriffes.

3. DER IDENTITÄTSBEGRIFF

§ 16 Orientierung über den Identitätsbegriff 132

1) Numerische und spezifische Identität — 2) Geschichtliches — 3) Identität des von Einem und Mehreren, zugleich und nacheinander Erlebten — 4) Er-

Digitized by Google

Seite

lebnis und Gegenstand — 5) Identität auf Grund kontinuierlichen und auf Grund intermittierenden Erlebens — 6) Das Identitätsproblem.

§ 17 Der animistische Identitätsbegriff 138

1) Seine personale Form — 2) Seine konszientiale Form — 3) Seine Ueberwindung.

§ 18 Der metaphysische Identitätsbegriff 141

1) Seine substantielle Form — 2) Geschichtliches — 3) Seine attributive Form — 4) Geschichtliches — 5) Seine Ueberwindung.

§ 19 Der ideologische Substanzbegriff 144

1) Die Identität als Vorstellungsinhalt — 2) Geschichtliches — 3) Die Lehre von der Momentanvernichtung — 4) Geschichtliches — 5) Die Ueberwindung des ideologischen Identitätsbegriffes.

§ 20 Der kritizistische Identitätsbegriff 153

1) Entwickelung desselben — 2) Geschichtliches — 3) Widerlegung desselben — 4) Geschichtliches.

§ 21 Der pathempirische Identitätsbegriff 156

1) Der Prozeß des Wiedererkennens — 2) Seine einzelnen Phasen — 3) Rekognition und Parität — 4) Geschichtliches — 5) Wiedererkennen und Identifizierung — 6) Cornelius — 7) Die Endopathie — 8) Geschichtliches — 9) Erläuterndes zur Endopathie — 10) Endopathie und Animismus — 11) Endopathie und Aesthetik — 12) Der pathempirische Identitätsbegriff — 13) Geschichtliches — 14) Sein Verhältnis zum animistischen Identitätsbegriff — 15) Zum metaphysischen — 16) Zum ideologischen — 17) Ausblicke auf eine andere Würdigung des letzteren — 18) Verhältnis zum kritizistischen Identitätsbegriff — 19) Verifikation des pathempirischen Identitätsbegriffes — 20) Identität und Einheit.

4. DER RELATIONSBEGRIFF

§ 22 Orientierung über den Relationsbegriff 179

1) Provisorischer Charakter der Erörterung — 2) Allgemeine und spezielle Relationen — 3) Die 3 Teilprobleme des Relationsproblems — 4) Objektivität und Subjektivität der Relationen.

§ 23 Der animistische Relationsbegriff 186

§ 24 Der metaphysische Relationsbegriff 186

1) Sachliches — 2) Geschichtliches zur substantiellen Form — 3) Geschichtliches zur attributiven Form.

§ 25 Der ideologische Relationsbegriff 191

1) Sachliches — 2) Locke — 3) Neuere Denker — 4) Hobbes und die beiden Mill.

§ 26 Der kritizistische Relationsbegriff 199

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

Digitized by Google

Seite

§ 27 Der pathempirische Relationsbegriff 207

1) Sachliches — 2) Geschichtliches — 3) Verifikation.

5. DER FORMBEGRIFF

§ 28 Orientierung über den Formbegriff 217

1) Der allgemeine Formbegriff — 2) Provisorischer Charakter der Erörterung — 3) Form und Gestalt.

§ 29 Der animistische Formbegriff 219

§ 30 Der metaphysische Formbegriff 220

1) Sachliches — 2) Geschichtliches.

§ 31 Der ideologische Formbegriff 223

1) Die Form als Gestaltqualität — 2) Geschichtliches — 3) Platon — 4) Die Form als cönästhetischer Inhalt — 5) Geschichtliches — 6) Die Leugnung der Form — 7) Geschichtliches — 8) Cornelius — 9) Herbart und Hegel.

§ 32 Der kritizistische Formbegriff 242

1) Allgemeines — 2) Geschichtliches — 3) Kritik der „Anschauungsformen" — 4) Die Apriorität der Formen — 5) Geschichtliches.

§ 33 Der pathempirische Formbegriff 274

1) Sachliches — 2) Geschichtliches — 3) Verifikation.

6. DIE DIALEKTISCHE METHODE

§ 34 Die 5 Stufen der kosmotheoretischen Entwickelung 284

1) Psychologie und Weltanschauungslehre — 2) Die kosmotheoretische Entwickelung im allgemeinen — 3) Ihre 5 Stufen im einzelnen — 4) Geschichtliches.

§ 35 Ihre dialektische Behandlung 296

1) Die 3 Seiten der Dialektik — 2) Die Ausgleichung der Widersprüche — 3) Die Verifikation der Resultate — 4) Vorblick auf die „Reflexion".

7. DIE PATHEMPIRISCHE METHODE

§ 36 Pathempirismus und Psychologismus 305

§ 37 Analytische und genetische Psychologie 310

1) Introspektion und Experiment — 2) Psychogenese und Weltanschauungslehre — 3) Psychogonie und Psychologie — 4) Geschichtliches — 5) „Geistige Chemie" — 6) Methodologisches zur Psychogenese.

§ 38 Die Einteilung des Psychischen in Vorstellung und Gefühl . . 344

1) Das pathempirische Einteilungsprinzip — 2) Begehrungsvermögen und Gefühl — 3) Geschichtliches — 4) Intellekt und Gefühl — 5) Geschichtliches —

Digitized by Google

Seite

6) Spontaneität und Passivität — 7) Uebergang von Vorstellungen in Gefühle — 8) Die Beziehung auf das äußere Objekt — 9) Organempfindung und Gefühl — 10) Geschichtliches — 11) Die Reduktion der Gefühle auf Organempfindungen und der Pathempirismus — 12) Psychologische Kritik der Reduktionstheorie — 13) Die hedonische Gefühlstheorie — 14) Geschichtliches — 15) Sensation und Reflexion.

§ 39 Die Charakterisierung der Vorstellung durch das Gefühl . . . 378

1) Die Notwendigkeit der Charakterisierung — 2) Die Charakterisierung als ausschließliche wechselseitige Zuordnung — 3) Die 4 Arten der Charakterisierung: Endopathie, Adjektion, Determination und Konkomitanz — 4) Die Charakterisierung keine Relation — 5) Die Charakterisierung im weiteren und engeren Sinne — 6) Geschichtliches.

8. DIE EINTEILUNG DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

§ 40 Das Prinzip dieser Einteilung 395

1) Die Einteilung nach der Tradition — 2) Die Einteilung nach den Kategorien — 3) Kategorienlehre, Grammatik und Psychologie — 4) Geschichtliches.

§ 41 Die 3 Teile der Weltanschauungslehre 408

1) Ontologie und Kosmologie — 2) Ihre Abgrenzung — 3) Die Noologie — 4) Anordnung dieser 3 Teile.

LITERATURVERZEICHNIS 413

Digitized by Google

ERRATA

Die folgenden, sinnstörenden Fehler sind vor dem Lesen zu verbessern:

S. 5, Zeile 2 von unten, lies „vorläufigen und annähernden".
S. 7, Zeile 5 von oben, lies „der Frage" statt „die Frage".
S. 7, Zeile 16 von unten, lies „dieselben werden uns".
S. 83, Zeile 8 von oben, lies „anderen" statt „andere".
S. 97, Zeile 5 von unten, lies „spontanen" statt „aktiven".
S. 103, Zeile 9 von unten, lies „derselben" statt „desselben".
S. 106, Zeile 3 von unten, lies „n + 1te" statt „n + 1ten".
S. 111, Zeile 4 von oben, lies „Stellen" statt „Stelle".
S. 126, Zeile 1 von oben, ist „einige" zu streichen.
S. 176, Zeile 22—23 von oben, lies „auszieht" statt „aus zieht".
S. 187, Zeile 12 von oben, lies „ἄνισον, ταὐτόν".
S. 207, Zeile 7 von unten, lies „Ja!" statt „Ja,".
S. 249, Zeile 3 von unten, lies „involviert" statt „involviere".
S. 372, Zeile 13 von unten, lies „uns etwa" statt „etwa uns".
S. 381, Zeile 12 von unten, lies „haftet" statt „haften".
S. 401, Zeile 11 von unten, lies „daß dieselbe" statt „daß eine solche".

Digitized by Google

ALLGEMEINE EINLEITUNG IN DIE WELTANSCHAUUNGSLEHRE

AUFGABE/VORBEGRIFFE/METHODEN UND EINTEILUNG DIESER DISZIPLIN (METHODOLOGIE)

Digitized by Google

ERRATA

Die folgenden, sinnstörenden Fehler sind vor dem Lesen zu verbessern:

S. 5. Zeile 2 von unten, lies „vorläufigen und annähernden“.
S. 7. Zeile 5 von oben, lies „der Frage“ statt „die Frage“.
S. 7. Zeile 10 von unten, lies „dieselben werden uns“.
S. 83. Zeile 8 von oben, lies „anderen“ statt „andere“.
S. 97. Zeile 5 von unten, lies „spontanen“ statt „aktiven“.
S. 103. Zeile 9 von unten, lies „derselben“ statt „desselben“.
S. 106. Zeile 3 von unten, lies „n + 1te“ statt „n + 1ten“.
S. 111. Zeile 4 von oben, lies „Stellen“ statt „Stelle“.
S. 126. Zeile 1 von oben, ist „einige“ zu streichen.
S. 176. Zeile 22–23 von oben, lies „auszieht“ statt „aus zieht“.
S. 187. Zeile 12 von oben, lies „ἄνισον, ταὐτόν“.
S. 207. Zeile 7 von unten, lies „Ja!“ statt „Ja,“.
S. 209. Zeile 3 von unten, lies „involviert“ statt „involviere“.
S. 372. Zeile 13 von unten, lies „uns etwa“ statt „etwa uns“.
S. 381. Zeile 12 von unten, lies „haftet“ statt „haften“.
S. 401. Zeile 11 von unten, lies „daß dieselbe“ statt „daß eine solche“.

Digitized by Google

LLGEMEINE EINLEITUNG IN DIE
'ELTANSCHAUUNGSLEHRE
AUFGABE/VORBEGRIFFE/METHODEN
JND EINTEILUNG DIESER DISZIPLIN
(METHODOLOGIE)

Digitized by Google

ERSTES KAPITEL

DIE AUFGABE DER WELTANSCHAUUNGS-LEHRE

§ 1

IE heute bald Metaphysik bald Erkenntnistheorie genannte, oft auch in Metaphysik und Erkenntnistheorie zerfällte philosophische Disziplin wird im folgenden als Weltanschauungslehre oder Kosmotheorie bezeichnet werden.

ERLÄUTERUNG

1) Daß nach einem zusammenfassenden Namen für die Untersuchungen der bezeichneten Art in der Tat ein Bedürfnis besteht, wird schwerlich geleugnet werden. Zu beweisen freilich ist dasselbe nur durch die Aufzeigung einer einheitlichen Aufgabe dieser Untersuchungen; und da wir eben erst im Begriffe sind, eine solche Aufgabe aufzusuchen, so kann jener Beweis an dieser Stelle nicht erbracht werden. Indem ich daher das Vorhandensein eines solchen Bedürfnisses einstweilen als zugestanden annehme, habe ich hier nur einerseits die Unangemessenheit der landläufigen Bezeichnungen darzutun, andererseits die Angemessenheit des von mir vorgeschlagenen Ausdruckes zu verteidigen.

2) Daß nun zunächst mit dem Namen Erkenntnistheorie das Auslangen nicht gefunden werden kann, liegt auf der Hand. Denn schon der Gebrauch vieler Autoren, die Erkenntnistheorie neben der Metaphysik als einen besonderen Zweig unserer Wissenschaft zu bearbeiten, verrät das Gefühl von der Unzulänglichkeit jener Benennung. In der Tat setzt diese fast alle hier vorkommenden Probleme einer einseitig subjektivierenden Betrachtung aus, und greift damit ihrer Lösung vor; denn Fragen wie z. B. die nach der substantiellen Natur der Seele oder nach der Freiheit des Willens haben offenbar zunächst gar nichts mit unserer Erkenntnis zu schaffen, sondern beziehen sich ihrem Sinne nach auf Dinge und Vorgänge. Aber auch dem Terminus Metaphysik stehen schwerwiegende Bedenken entgegen.

Digitized by Google

Ursprünglich freilich deckt er sich fast völlig mit dem Begriffe, um den es uns hier zu tun ist. Denn da bezeichnet er nur die in den Ausgaben nach den physikalischen Schriften stehenden Bücher des ARISTOTELES (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), und in ihnen werden wirklich die Probleme der Weltanschauungslehre abgehandelt. Allein ein Witz der Geschichte hat dem Worte eine Nebenbedeutung gegeben, von der es kaum mehr befreit werden kann: nämlich die einer Untersuchung, die sich hauptsächlich mit Wesenheiten befaßt, welche außerhalb der menschlichen Erfahrung ihre Stätte haben sollen; und da nun der Name diese jenseits der Natur gelegene Sphäre (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) zu bezeichnen vortrefflich geeignet ist, so wird es wohl empfehlenswert sein, ihn auf jene philosophische Denkrichtung einzuschränken, welche grundsätzlich die Erfahrung überschreitet. Nun stellt uns allerdings ARISTOTELES auch noch einen anderen Ausdruck zur Verfügung; denn er selbst nennt unsere Disziplin die Erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία, *philosophia prima*). Allein so brauchbar diese Bezeichnung in sachlicher Hinsicht wäre: sprachlich schiene sie uns kaum erträglich. Nun könnte man noch daran denken, einfach von theoretischer Philosophie zu sprechen. Und ganz richtig würde damit unser Gebiet abgegrenzt gegen jenes andere, wo nicht die Anschauung (θεωρία), sondern das Verhalten (πρᾶξις) vorzugsweise in Frage steht. Doch so würde es sich zu weit erstrecken: die ganze Logik und Psychologie mindestens pflegen wir der „theoretischen Philosophie" zuzurechnen, während die „erste Philosophie" zwar auch mit diesen beiden Wissenschaften teils empfangend teils austeilend in enge Beziehungen tritt, unmöglich aber mit ihren Problemen als solchen sich beschäftigen kann. Die herkömmlichen Namen scheinen also wirklich dem oben angenommenen Bedürfnisse nicht zu genügen.

3) Soll aber nun eine Weltanschauungslehre dieses befriedigen, so muß sie zunächst gegen zwei mögliche Mißverständnisse sichergestellt sein. Einmal nämlich könnte sie ihrem Namen nach gehalten werden für eine Lehre von den Weltanschauungen, nämlich von ihrer historischen, ökonomischen oder psychologischen Bedingtheit. Derartige Untersuchungen nun sind ebenso wünschenswert wie bisher selten und unzulänglich; aber sie gehören, wenn sie sich mit Einzelfällen befassen, in die Geschichte der Philosophie, wenn mit allgemeinen Regeln, in die Geschichtsphilosophie, Gesellschaftswissenschaft oder Seelenlehre. Die Weltanschauungslehre in unserem Sinne aber hat eine völlig andere Aufgabe: sie will nicht gegebene Weltanschauungen erklären, sondern selbst eine Weltanschauung begründen; und

Digitized by Google

hinsichtlich der gegebenen Weltanschauungen ist es ihr nicht darum zu tun, ihre Bedingtheit aufzuzeigen, sondern vielmehr, ihre Wahrheit zu prüfen. Sie ist, mit Einem Worte, nicht eine beschreibende und vergleichende, sondern eine kritische und dogmatische Disziplin. Aber nicht nur die Art ihrer Beziehung zu den Weltanschauungen, auch das Wort *Weltanschauung* selbst bedarf der Klarstellung. Denn es wird heute vielfach in einem etwas verschwommenen Sinne gebraucht, in dem es zwar einerseits die Stellung des Individuums zu den allgemeinsten Fragen der Erkenntnis, zugleich aber auch die letzten Prinzipien seines Verhaltens gegen Dinge und Ereignisse bezeichnen soll, ja gerade vorwiegend den Reflex der praktischen Stellungnahme in das Gebiet der theoretischen Ueberzeugung. Diesem Gebrauche nun schließen wir uns nicht an, sondern halten für die Anschauung den Sinn des griechischen θεωρία fest, während uns eine praktische Stellungnahme höchstens Auffassung heißen kann. Aber auch dasjenige, was angeschaut resp. aufgefaßt wird, scheint danach eine verschiedene Benennung zu gewinnen; denn dasselbe Ereignis, das uns eine Tatsache heißt, sofern bloß auf sein objektives Stattfinden gesehen wird, bezeichnen wir als ein Erlebnis, sobald die subjektive Reaktion des Individuums dagegen ins Auge gefaßt wird. Das Ganze dieser Ereignisse schließt sich deshalb dem Menschen das eine Mal zu seiner Welt, das andere Mal zu seinem Leben zusammen. Und so grenzen wir denn die Weltanschauungslehre ab gegen die Lebensauffassungslehre, in ähnlichem Sinne wie man seit langem die theoretische der praktischen Philosophie entgegenzusetzen pflegt, nur daß auf beiden Seiten die deutschen Ausdrücke ein engeres und allgemeineres Gebiet umgrenzen sollen.

4) Diese Abgrenzung ins einzelne durchzuführen ist aber an dieser Stelle ebensowenig möglich wie eine endgültige Rechtfertigung des (übrigens auch schon von DÜHRING[1]) gebrauchten) Ausdrucks *Weltanschauungslehre* aus inneren Gründen. Erst ganz am Ende unserer Untersuchungen nämlich wird sich uns der Begriff der Welt in jenem prägnanten Sinne darstellen, der ihn als den abschließenden in dieser Wissenschaft erscheinen läßt. Muß aber bis dahin der Name der Disziplin einen einigermaßen willkürlichen und konventionellen Charakter behalten, so ist um so weniger daran zu denken, aus ihm ihre Aufgabe abzuleiten. Dies wollen wir vielmehr in der Weise versuchen, daß wir zunächst den Begriff der Wissenschaft im allgemeinen fest-

[1]) Logik S. 9.

Digitized by Google

stellen; dann das Prinzip kennen lernen, das der Unterscheidung der Einzelwissenschaften voneinander zu Grunde liegt; und endlich von diesem auf die Weltanschauungslehre die Anwendung machen. Allein natürlich wäre dies nicht möglich, wenn nicht eine gewisse vorläufige und ungefähre Kenntnis von dem Gegenstande der Kosmotheorie vorausgesetzt werden dürfte. Denn wer gar nicht wüßte, mit Fragen von welcher Art sie sich beschäftigt, der könnte nie das unterscheidende Merkmal auffinden, das sie anderen Wissenschaften gegenüber abgrenzt, und also auch nie zu einer genaueren Bestimmung ihrer Aufgabe gelangen. Von dieser „cyklischen Natur des Erkennens" hat eben SCHLEIERMACHER[1]) mit Recht bemerkt, daß sie kein eigentliches „Erwerben" zulasse, sondern nur eine „allmähliche Verklärung, indem deutlicher, bestimmter, sicherer wird, was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewußtseins auch schon hatte". Diese einstweilige Vorstellung von der Aufgabe der Weltanschauungslehre nun sollte erweckt werden durch den Hinweis auf das Gebiet der sogenannten Metaphysik und Erkenntnistheorie; ihre genauere Bestimmung aber (welche indes jene Vormeinung keineswegs durchaus bestehen lassen muß, sie vielmehr im einzelnen sehr wohl auch abändern und berichtigen kann) haben wir nunmehr auf dem oben angedeuteten Wege in Angriff zu nehmen.

§ 2

Die Weltanschauungslehre ist eine Wissenschaft, d. h. — im objektiven Sinne — ein Zusammenhang von Gedanken (Begriffen, Sätzen, Beweisen usw.), die sich auf Tatsachen in solcher Weise beziehen, daß sie als deren Nachbildung erscheinen; im subjektiven Sinne aber ein Inbegriff von menschlichen, auf die Herstellung solcher Gedankenzusammenhänge gerichteten Tätigkeiten.

ERLÄUTERUNG

1) Das Wort SCHLEIERMACHERS, das wir im vorigen Paragraphen angeführt haben, findet hier erst recht seine Anwendung. Denn alle Begriffe, die in der obigen Erklärung vorkommen, können ihre nähere Bestimmung erst in der Weltanschauungslehre selbst erfahren. Dies gilt, wie von jenen des Objektiven und Subjektiven, so auch von denen des Gedankens und der Tatsachennachbildung. Sie sind daher hier nur in einem vorläufig annähernden, gemeinverständlichen Sinne zu verstehen.

[1]) Dial. § 1, Zusatz.

Digitized by Google

2) Auch die Unterscheidung eines objektiven und subjektiven Sinnes der Wissenschaft soll hier noch nicht dogmatisch eingeführt, sondern nur hypothetisch berücksichtigt werden. Denn die Frage, ob Gedanken und Gedankenzusammenhänge lediglich als Bewußtseinserlebnisse der denkenden Individuen existieren, oder ob sie auch unabhängig von diesen ein eigenes Sein haben, ist selbst ein Hauptproblem der Weltanschauungslehre. Je nach der Entscheidung desselben wird die gegebene Erklärung der Wissenschaft im objektiven Sinne entweder als solche bestehen bleiben können, oder gleichfalls in die Sprache des Subjektivismus übersetzt werden müssen. Einstweilen halten wir uns an den gemeinen Sprachgebrauch, der ohne Zweifel zwar auch Nachdenken, Bücherschreiben und Experimentieren zur Wissenschaft rechnet, aber doch in einem ganz anderen Sinne als etwa eine Begriffsbestimmung, einen Lehrsatz oder einen Beweis.

3) Was aber die gegebenen Erklärungen selbst betrifft, so sprechen sie von einem Zusammenhange von Gedanken, weil niemand einen einzelnen Gedanken eine Wissenschaft nennen wird, und von einer Nachbildung von Tatsachen durch Gedanken, weil uns weder ein bloßes Stück Wirklichkeit jemals eine Wissenschaft heißt, noch auch ein Gedankenzusammenhang, dem gar nichts Wirkliches entspricht. Daß aber im subjektiven Sinne alle, oder wenigstens alle menschliche Wissenschaft (zu der doch die Weltanschauungslehre offenbar gehört) eine menschliche Tätigkeit voraussetzt, und zwar eine solche, welche die Herstellung wissenschaftlicher Gedankenzusammenhänge zum Ziele hat, bedarf wohl — in jenem provisorischen und approximativen Sinne, in dem alle diese Erklärungen einstweilen noch zu verstehen sind — keiner besonderen Nachweisung.

§ 3

Wie jede menschliche Tätigkeit, so dient auch die Wissenschaft im subjektiven Sinne (§ 2) der Lebensförderung oder Bedürfnisbefriedigung.

ERLÄUTERUNG

1) Diese These, welche die biologische Bedingtheit der Wissenschaft behauptet, möchte ich in einem möglichst allgemeinen und, wenn ich so sagen darf, harmlosen Sinne verstanden wissen. Keinesfalls soll sie späteren Erörterungen irgendwie vorgreifen, und ebensowenig dasjenige zurücknehmen, was oben (§ 1. 3) über den Unterschied des theoretischen Erkennens und des praktischen Verhaltens

Digitized by Google

bemerkt wurde. Allein, möge man auf diesen noch so viel Gewicht legen, unleugbar bleibt doch, daß auch das Erkennen ein Verhalten, das Anschauen ein Auffassen, das Absehen von jeder Stellungnahme selbst ein Stellungnehmen ist. Tätigkeiten setzen Bedürfnisse voraus, die sie befriedigen können. Durch diese Feststellung wird die Frage nach der sogenannten Willensfreiheit gar nicht präjudiziert; denn sie besagt nicht, daß die Bedürfnisse, welche in jedem Einzelfalle befriedigt werden, stets stärker sein müßten als andere Bedürfnisse, denen andere Tätigkeiten entsprechen würden. Daß aber die Freiheit in dem Vermögen bestehe, auch etwas tun zu können, woran der Handelnde überhaupt gar kein Interesse habe, behauptet niemand — ausgenommen höchstens die von den Bestreitern der Willensfreiheit behufs leichterer Widerlegung fingierten Verteidiger derselben. Ebensowenig ist gemeint, daß die Bedürfnisse, deren Befriedigung die wissenschaftliche Tätigkeit dient, in einem prägnanten Sinne praktische sein müßten. Auch rein theoretische Bedürfnisse würden der hier vertretenen These genügen; obwohl es in Wahrheit vermutlich so stehen dürfte, daß die Betätigung der Intelligenz ursprünglich der Erhaltung und Sicherung des Lebens dient, später aber, wenn einmal die Organe resp. Gewohnheiten des Denkens ausgebildet sind, auch schon als bloße Funktion resp. Ausübung derselben eine biologisch wertvolle Leistung vollzieht. Am allerwenigsten endlich soll durch die unbedenkliche Verwendung biologischer Begriffe für die folgenden Untersuchungen ein materialistischer oder auch nur realistischer Ausgangspunkt erschlichen werden. Im Gegenteil: dieselbe wird uns in ihrem Verlaufe an einen Punkt führen, an dem uns schon die bloße Existenz lebender Wesen, also beseelter organischer Körper zum Problem geworden sein wird; und dort werden wir deshalb auf die Verwendung biologischer Begriffe entschlossen verzichten müssen. Allein die Erörterung würde sich selbst vernichten, wollte sie alle Fragen zugleich behandeln; und solange wir daher einen inneren Grund zum Zweifel nicht auf unserem Wege gefunden haben, müssen wir auf dem Standpunkte der gemeinen Weltansicht, als auf dem gemeinsamen Ausgangspunkte aller wissenschaftlichen Untersuchungen stehen bleiben. Auf diesem aber wird die Behauptung, wissenschaftliche Tätigkeit sei nicht in jeder Beziehung und durchaus unnütz, wohl schwerlich einem ernstlichen Einspruch begegnen.

2) Die hier vertretene biologische Auffassung der Wissenschaft bezw. des Denkens überhaupt kann auf eine ansehnliche Geschichte auch dann zurückblicken, wenn von den spezifisch psychologischen Formen der Lehre vom

Digitized by Google

sogenannten Primat des Willens abgesehen wird. Denn von der Wahrnehmung zeigt schon ARISTOTELES [1]), daß sie ursprünglich nur zur Unterscheidung des Schädlichen und Nützlichen (φοβερὸν καὶ ἄφοβον) bestimmt ist; und ganz ebenso läßt auch DESCARTES [2]) das Vermögen der Sinneswahrnehmung dem Geiste nach der „Ordnung der Natur" nur eingepflanzt sein, um ihm die für den Menschen „passenden oder schädlichen" Dinge anzuzeigen. Aber viel allgemeiner spricht schon HOBBES [3]) aus: das Wissen sei da wegen des Könnens, der Lehrsatz wegen der Aufgabe, jedes Wissen wegen einer Tat oder eines Werkes. In moderner Form tritt dann dieser Gedanke ungefähr gleichzeitig bei COMTE und SCHOPENHAUER auf, wenn jener [4]) alle intellektuellen Prozesse als Mittelglieder zwischen Perzeption und Reaktion auffaßt, dieser [5]) die Intelligenz als eine zum Bestande der Gattung erforderliche Funktion. Ausgestaltet finden wir sodann diese Anschauung bei MACH [6]), und besonders bei AVENARIUS, der [7]) den gemeinsamen Grundcharakter aller Bedürfnisbefriedigungen von den animalischen bis zu den metaphysischen klar und scharf hervorhebt. Zu derselben Schlußfolgerung aber ist auch, von ganz anderen (später zu berührenden) Voraussetzungen ausgehend, RICKERT gelangt [8]): „Es muß also die Form jeder empirischen Wissenschaft in letzter Hinsicht von einem, Werte anerkennenden Subjekt abhängig gedacht werden." Doch diese Formulierung leitet uns bereits zu dem Gegenstande unserer nächsten Betrachtung hinüber.

§ 4

Je nach den Bedürfnissen, welche die Wissenschaft befriedigt, und welche in dieser Hinsicht Interessen heißen können, differenzieren sich die verschiedenen Einzelwissenschaften, indem sie dieselben Tatsachen durch andere Gedanken und in anderen Zusammenhängen nachbilden.

ERLÄUTERUNG

Schon ARISTOTELES sagt [9]), der Naturforscher und der Dialektiker würden den Zorn ganz verschieden definieren: jener nämlich werde ihn erklären als ein Aufwallen des Herzblutes und der Herzwärme, dieser aber als ein Verlangen nach Leidvergeltung oder etwas dergleichen. Dieser Sachverhalt geht aber durch alle Gebiete der Wissenschaft. Der schiefe Turm zu Pisa ist für den Physiker „eine in einem bestimmten Gleichgewichtszustande befindliche Masse", und fällt deshalb für ihn unter Einen Begriff mit irgendwelchen schiefen Baum-

[1]) De an. II. 9, p. 421 a 15. [2]) Med. 6 (Oeuvres S. 122). [3]) De corp. I. 1. 6 (Opp. Lat. I. S. 6). [4]) Phil. pos. III. S. 839. [5]) W. a. W. u. V. II. cap. 19 (WW. II. S. 237). [6]) z. B. Anal. S. 39. [7]) bes. Kr. d. r. Erf. II. S. 226 ff. [8]) Grenzen S. 664. [9]) De an. I. 1, p. 403 a 29.

Digitized by Google

stämmen, Bergfelsen u. dergl.; für den Kunsthistoriker aber ist er „ein romanischer Bau", und wird als solcher zusammengestellt mit Objekten, die in physikalischer Hinsicht mit ihm nicht die geringste Aehnlichkeit haben. Ebenso wird die Armbewegung des Totschlägers für den Physiologen eine „Muskelbewegung", für den Kriminalisten ein „strafbarer Tatbestand" sein, und dementsprechend wird ihn jener etwa mit einem darauf folgenden „Ermüdungszustand", dieser mit „schwerem Kerker" zusammenstellen. Endlich vergegenwärtige man sich, wie ein und derselbe Strom für den Physiker „eine Wassermasse von bestimmtem Gewicht, Gefälle und Geschwindigkeit", für den Chemiker „ein Wasser mit einem bestimmten alkalischen Lösungsgehalt", für den Geographen eine „Landesgrenze", für den Nationalökonomen einen „Verkehrsweg", für den Literarhistoriker einen „Gegenstand patriotischer Poesie" darstellt, und wie ihn demgemäß der erste mit anderen Strömen, der zweite mit anderen Quellen, der dritte mit Gebirgen, der vierte mit Eisenbahnen, der fünfte mit Fahnen und Wappen zusammenzustellen veranlaßt werden kann. Man wird dann nicht zweifeln, daß die Wissenschaften sich nicht nach „Gegenständen", „Stoffgebieten" usw. unterscheiden, sondern nach den in ihnen herrschenden Interessen. Die Mannigfaltigkeit dieser Interessen aber brauchen wir hier nicht ins einzelne zu verfolgen, sondern es wird uns in dieser Hinsicht eine allgemeinste Erwägung genügen.

§ 5

Die Interessen, welche die Einzelwissenschaften beherrschen, sind im allgemeinen stets solche an der Feststellung und an der Ordnung der Tatsachen.

ERLÄUTERUNG

1) Auch hier das Vorläufige dieser Ueberlegungen betonend, erinnere ich zunächst daran, daß es uns früher (§ 3. 1) wahrscheinlich schien, jedes theoretische Bedürfnis diene ursprünglich der Erhaltung und Sicherung des Lebens, vermöge aber weiterhin, als Funktionsbedürfnis der zu jenem primären Zwecke entwickelten Organe oder Kräfte, einen selbständigen biologischen Wert zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung würde leicht zu begreifen sein, daß diese theoretischen Bedürfnisse zunächst auftreten müssen als die doppelte Forderung an den (menschlichen oder tierischen) Organismus, einerseits die Bestandteile seiner Umgebung kennen, andererseits aber deren Zusammenhang verstehen zu lernen; und ebenso, daß dann

Digitized by Google

aus der ersten Forderung sich entwickeln müßte eine Begierde zum Wissen, auch in solchen Fällen, in welchen der gewußte Umstand nicht mehr unmittelbar auf das Leben des wissenden Subjektes einen Einfluß auszuüben scheint; und aus der zweiten Forderung ein Verlangen nach Verständnis, auch da, wo die verstandene Beziehung nicht mehr direkt für das Verhalten des verstehenden Individuums von Bedeutung ist. Aber auch unabhängig von der Haltbarkeit dieser genetischen Hypothese zeigt die konkrete Mannigfaltigkeit des theoretischen Verhaltens, daß jede wissenschaftliche Einzeluntersuchung, die zu einem Ergebnisse gelangt, entweder das Bedürfnis nach Kenntnis oder das nach Verständnis des Wirklichen, also entweder den Tatsachenhunger oder den Verständnisdurst befriedigt.

2) Es besteht aber nun jede Befriedigung der ersten Art in einem Feststellen neuer, jede der zweiten in einem Wiedererkennen alter Tatsachen. Die erstere Behauptung bedarf keines Beweises: niemand wird meinen, es könnte je durch Aufzeigung des schon Bekannten als solchen die Neugierde gestillt werden. Aber auch das letztere ist nun eine naheliegende Einsicht, die wohl in ihrer allgemeinsten Fassung von AVENARIUS[1]) dargelegt worden ist: die Aussicht von einer Bergspitze wird „verständlich", wenn jeder Gipfel, den sie umfaßt, als identisch erkannt wird mit einem schon früher (sei es durch unmittelbare Anschauung, sei es durch seinen Namen, seine Stellung auf der Karte etc.) bekannten, und ebenso die Entstehung eines Gedichtes, wenn sein Urheber als identisch mit einem sonst aus der Geschichte bekannten Individuum erkannt würde; ebenso aber hört auch ein nur einmal beobachtetes Tier oder ein singuläres paläontologisches Fundstück auf, „unbegreiflich" zu sein, wenn sie erwiesen werden als einer schon bekannten Gattung zugehörig; und ebenso wären die Röntgenstrahlen erst dann „erklärt", wenn in ihnen ein schon anderweitig bekannter Typus des Geschehens nachgewiesen werden könnte (wie etwa die Planetenbewegung „erklärt" heißt durch die Identifizierung mit der Bewegung terrestrischer Projektile). Nur ist darauf zu achten, daß in den letzten beiden Fällen nicht eine numerische, sondern nur eine spezifische Identität vorliegt; denn während jene Berggipfel und Autoren der Zahl nach dieselben Individuen waren, sind diese Tiere und Bewegungen bloß der Art nach gleich. Diese Unterordnung unter einen bekannten Typus (des Seins resp. des Geschehens) ist also eine besondere Art des „Verstehens", die wir einstweilen als Begreifen resp. als Erklären

[1]) Kr. d. r. Erf. II. S. 221 ff.

Digitized by Google

bezeichnen wollen. Geordnet aber sind die Tatsachen in beiden Fällen: das eine Mal, indem sie als der Zahl nach dieselben zusammenfallen, das andere Mal, indem sie als der Art nach gleich zusammengestellt sind.

3) Noch könnte es zweifelhaft scheinen, ob wirklich alle wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen in dieser Weise entweder auf Feststellung oder Ordnung von Tatsachen abzielen. Und zwar sind es namentlich die „abstrakten" Wissenschaften wie Logik und Mathematik einerseits, die „normativen" Wissenschaften wie Ethik und Politik andererseits, welche diesem Zweifel Nahrung geben können; denn bei den übrigen scheint ein Bedenken überhaupt nicht zu besorgen. Nun ist aber hinsichtlich der letzteren klar, daß das „Normative" an ihnen sich überhaupt der wissenschaftlichen Behandlung entzieht; denn diese kann nur einerseits die Wertungen als Tatsachen feststellen, oder auch „begreifen" und „erklären"; andererseits unter Voraussetzung gewisser Zwecksetzungen jene Mittel ausfindig machen, welche deren Verwirklichung ermöglichen; in beiden Richtungen aber wird sie nicht anders als überall sonst verfahren können. Was nun aber Logik und Mathematik betrifft, so ist daran zu erinnern, daß wir oben (§ 2. 2) die Frage offen lassen mußten, ob „Gedanken" lediglich als Bewußtseinserlebnisse oder noch in anderer Weise existieren; von Zahlen und Raumgebilden aber wird dasselbe gelten wie von anderen „Begriffen", nur daß hier noch die Möglichkeit hinzutritt, sie könnten lediglich Eigenschaften körperlicher Objekte sein. Dementsprechend werden wir auch hier nur sagen können, daß logische und mathematische Untersuchungen entweder Eigenschaften und gesetzmäßige Beziehungen zwischen objektiven Gedanken, Zahlen und Raumgebilden zu ermitteln suchen, oder aber gewisse Regeln des psychischen Geschehens, oder endlich (was die Mathematik betrifft) Eigenschaften physischer Gegenstände: in allen diesen Fällen aber würden durch sie ganz ebenso Tatsachen festgestellt oder geordnet wie etwa in der Mineralogie oder Mechanik, und in keinem würde also unsere allgemeine Bestimmung des wissenschaftlichen Interesses berührt.

4) Obwohl dies zum Verständnis des Folgenden nicht mehr unbedingt erfordert wird, soll doch gleich hier betont werden, daß die Alternative: Feststellung oder Ordnung, sich höchstens auf die einzelne wissenschaftliche Untersuchung, nie aber auf eine ganze Wissenschaft beziehen kann, als welche vielmehr stets Untersuchungen von beiderlei Art in sich schließt. Schon dem hypothetischen Organismus, von dem unsere Betrachtung ausging, wäre ja für seine biologischen Zwecke in gar keiner Weise gedient

Digitized by Google

mit der Kenntnis eines schlechthin „unverständlichen" Objektes, d. h. eines solchen, das ihm weder seiner Individualität noch seiner Art nach bekannt wäre, in Bezug auf dessen Eigenschaften und Wirkungsweisen sich deshalb gar nichts ausmachen, und demgegenüber sich also auch gar kein zweckmäßiges Verhalten feststellen ließe. Und ebensowenig hätte natürlich für ihn eine Ordnung ein Interesse, deren Glieder gar nie als Bestandteile seiner Umgebung auftreten würden — davon abgesehen, daß ja die Kenntnis einer solchen Ordnung ihm (wenigstens auf natürlichem Wege) überhaupt nicht vermittelt werden könnte. Ebenso aber verhält es sich auch noch in der Wissenschaft: auch sie hat ebensowenig ein Interesse an dem schlechthin ungeordneten Wirklichen wie an der schlechthin unverwirklichten Ordnung. Ja man kann geradezu sagen: wenn es ohne Zweifel zum Begriffe des Wissens gehört, daß etwas von etwas gewußt werde, so kann ebensowenig etwas gewußt werden, ohne daß etwas davon, wie etwas, daß nicht von etwas gewußt würde; dasjenige aber, wovon etwas gewußt wird, wird stets eine Tatsache im weitesten Sinne, dasjenige, was davon gewußt wird, stets eine Ordnungsbeziehung sein, da nur entweder Identität mit einem Besonderen oder Zugehörigkeit zu einem Allgemeinen prädiziert werden kann. Dann aber kann zwar die einzelne wissenschaftliche Untersuchung entweder von dem Subjekt ausgehen, und von ihm ein Prädikat auszusagen trachten, oder von dem Prädikat, um zu ihm ein Subjekt zu suchen; aber die abgeschlossene Wissenschaft wird stets Subjekt und Prädikat verbunden enthalten, und das heißt: das Wirkliche als ein Geordnetes, und die Ordnung als eine verwirklichte. Dies bestätigt sich durchaus, wenn man weiter die wechselseitige Bedingtheit beider Untersuchungsweisen bedenkt; denn nur durch die Kenntnis der Teile kann das unvollständige Verständnis der Ordnung des Ganzen ergänzt, nur durch das Verständnis der Ordnung des Ganzen kann die unzulängliche Kenntnis der Teile erweitert werden: jenes Verfahren nennen wir die Induktion, dieses die Deduktion. Schon SCHLEIERMACHER[1]) hat dies ausgesprochen: „Die Richtigkeit der Kombination beruht auf zwei Operationen, der heuristischen und der architektonischen, und diese sind auch durcheinander bedingt. . . . Die heuristische ist durch die architektonische bedingt; denn nur nach einem bestimmten, eine Mehrheit des Wissens umfassenden Schematismus kann von Einem Punkt aus ein anderer bestimmt gesucht werden. Ebenso aber die architektonische durch die heuristische; denn nicht jede unbestimmte Vielheit läßt sich in eine abgeschlossene Ordnung bringen; es muß erst das Fehlende gesucht werden."

5) Es scheint aber deshalb notwendig, besonders zu betonen, daß es sich hier nur um einen Unterschied der Operationen, und nicht um einen solchen der Wissenschaften handelt, weil jüngst ein breit angelegter Versuch unternommen worden ist, diese letztere These zu vertreten und durchzuführen. Hebt man nämlich aus dem allgemeinen Begriffe des Verstehens

[1]) Dial. § 234.

Digitized by Google

jene beiden Fälle heraus, die wir oben als Begreifen resp. Erklären bezeichnet haben, so kann man das Verhältnis von Tatsache und Ordnung näher präzisieren als das des Besonderen und des Allgemeinen. Und nun behauptet RICKERT [1]), es sei die eigentümliche Aufgabe der Naturwissenschaft, die Wirklichkeit zu betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, die der Geschichtswissenschaft aber, sie zu betrachten mit Rücksicht auf das Besondere. Wie man sieht, sind hier die Ausdrücke Natur und Geschichte in einem sehr weiten Sinne genommen: jener soll auch das Psychische bedeuten, sofern die typischen Formen seiner Erscheinung und die gesetzlichen Formen seiner Folge in Betracht gezogen werden; dieser auch das Anorganische, sofern auf die bloße Tatsächlichkeit seines individuellen Vorkommens gesehen wird. Die Klassifikation der religiösen Gefühle wäre also eine naturwissenschaftliche, die Enumeration der Planetoiden eine geschichtswissenschaftliche Aufgabe. So wenig nun zu bestreiten ist, daß der moderne Sprachgebrauch den Ausdruck „Natur" wirklich nicht auf die Bezeichnung des Physischen einschränkt, und daß der antike Sinn des „Historischen" in der Tat alles umfaßt, wovon man „Kunde" haben kann, so wird man sich dennoch schwer entschließen, das „Natürliche" vom „Physischen" zu trennen, und das Gebiet des „Geschichtlichen" so unermeßlich auszudehnen. Indes, dieser terminologischen Schwierigkeit wäre ja leicht zu begegnen: man brauchte ja nur den Ausdrücken RICKERTS die anderen: Ordnungswissenschaften und Tatsachenwissenschaften, zu substituieren. Was hier Anstoß erregt, ist vielmehr diese Trennung der Wissenschaften selbst, und nach dem Obigen glaube ich nicht, daß dieser Anstoß durch RICKERTS mannigfache Zugeständnisse und seine Anerkennung eines „relativ Historischen" in den Naturwissenschaften behoben werden kann. Denn eine absolute Ordnungswissenschaft und ebenso eine absolute Tatsachenwissenschaft scheinen mir dem Begriffe der Wissenschaft zu widersprechen, der verlangt, daß etwas gewußt, d. h. angeschaut und begriffen (resp. erklärt) werde. Aber das schlechthin Allgemeine wäre auch ein schlechthin Unanschauliches, und das schlechthin Besondere ein schlechthin Unbegreifliches (resp. Unerklärliches). An beiden aber hat die Wissenschaft kein Interesse: dort hätte sie Prädikate, die sie von keinem Subjekt aussagen könnte; hier Subjekte, von denen sie kein Prädikat auszusagen vermöchte. In der Tat setzen die allgemeinen Fallgesetze der Mechanik ebenso sehr die besonderen fallenden Körper voraus, wie der individuelle Michelangelo der Kunstgeschichte die Allgemeinbegriffe des Menschen, der Plastik usw.; und wenn die Religionsgeschichte den Charakter Buddhas „begreiflich" oder die Entwickelung Luthers „erklärlich" machen will, so ordnet sie diese besonderen Tatsachen ganz ebenso den allgemeinen psychischen Typen und Gesetzen unter, wie die Astronomie die allgemeinen Gesetze der Anziehung

[1]) Grenzen S. 248 ff.

Digitized by Google

und Bewegung auf besondere Fälle anwenden muß, um eine „Störung" des Uranus oder den Umlauf der Jupitermonde zu „erklären". Kurz, obwohl wir die Tendenz der RICKERTschen Aufstellungen für eine relativ berechtigte halten und ihr auch späterhin einigermaßen gerecht zu werden hoffen, und obwohl wir auch an dieser Stelle betont haben, daß Feststellung und Ordnung der Tatsachen wirklich die Grundtendenzen aller Wissenschaften ausmachen, so müssen wir doch, wenn diese Unterscheidung dazu verwandt werden soll, die Wissenschaften selbst einzuteilen, mit MÜNSTERBERG [1]) entgegnen: „Gegenstand der Wissenschaft ist ... weder das Vereinzelte, noch auch bloß das Allgemeine, sondern das Einzelne, wie es unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen sich darstellt, samt dem Allgemeinen, wie es gedacht werden muß, um alles Einzelne in Beziehungen zu setzen. Das Einzelne, wie es unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen erscheint, und das Allgemeine selbst ist daher nirgends zu trennen; beides gehört zusammen, und eine Scheidung zwischen der Wissenschaft des Einzelnen und der des Allgemeinen hat keine prinzipielle Bedeutung."

§ 6

Dagegen zeigt ein Blick auf die Probleme der Weltanschauungslehre, daß ihre Beantwortung weder zur Feststellung noch zur Ordnung von Tatsachen irgend etwas beiträgt. Vielmehr beziehen sie sich ausschließlich auf die gedankliche Nachbildung schon anderweitig festgestellter und geordneter Tatsachen, so daß hier zum Selbstzweck geworden ist, was in den anderen Wissenschaften zwar auch stattfindet (§ 2), aber doch nur als Mittel zur Befriedigung anderer Interessen (§ 5). Die Weltanschauungslehre ist demnach eine sekundäre Wissenschaft, und das sie beherrschende Interesse kann nur ein solches sein, welches das Vorhandensein anderer, primärer Wissenschaften schon voraussetzt.

ERLÄUTERUNG

1) Ich erinnere hier zunächst an dasjenige, was schon oben (§ 1. 4) bemerkt wurde: eine vorläufige und annähernde Vorstellung von der Aufgabe einer Wissenschaft ist unerläßlich, um diese Aufgabe näher zu bestimmen. Demnach kann hier vorausgesetzt werden, daß dem Leser einige Hauptprobleme der Weltanschauungslehre gegenwärtig sind; dann wird ihm aber auch die einleitende These dieses Paragraphen alsbald einleuchten: daß nämlich die Auflösung dieser Probleme weder über Einzeltatsachen noch über Zusammenhänge von solchen einen Aufschluß gewähren kann. Ob z. B. die Gegenstände unserer Sinneswahrnehmung Dinge oder Erscheinungen sind — die

[1]) Prinzipien S. 108.

Digitized by Google

Beantwortung dieser Frage hat auf unsere Kenntnis dieser Gegenstände nicht den geringsten Einfluß: der extreme Idealist nimmt nicht mehr und nicht weniger wahr als der naive Realist; beide unterscheiden sich voneinander weder theoretisch in Bezug auf ihr Wissen, noch praktisch in Bezug auf ihr Verhalten. Oder ob die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes auf einer realen Produktion der Wirkung durch die Ursache, auf einer empirischen Succession ähnlicher Vorgänge, oder auf einer apriorischen Kausalkategorie beruht — dies macht hinsichtlich unserer Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit nicht das mindeste aus: dem Aprioristen sind weder mehr noch weniger solcher Gesetze bekannt als dem Empiristen. Dasselbe Ergebnis würde sich durchgehends herausstellen: in der Weltanschauungslehre bezieht sich das Problem des Raumes nicht auf geometrische, das der Seele nicht auf psychologische, das der Materie nicht auf chemische, das der Kraft nicht auf physikalische Fragen. Und jene Fälle, wo es sich vielleicht anders verhalten könnte, werden wir eben deshalb sehr bald aus dem Aufgabenkreise dieser Disziplin ausscheiden. So streng glauben wir das Prinzip der Unfruchtbarkeit gleich von Anfang an aussprechen und im ganzen Verlaufe der Untersuchung durchführen zu müssen: wohl wissend, daß wir damit auf die Teilnahme vieler Anhänger nicht nur des „gesunden Menschenverstandes", sondern auch eines an spruchsvolleren „Positivismus" oder „Pragmatismus" für unser Unternehmen verzichten; aber auch überzeugt, daß zu neuen Erkenntnissen kein anderer Weg führt als der der Beobachtung und Bearbeitung von Tatsachen, und daß deshalb eine ihrem Wesen nach spekulative Wissenschaft nur dann ihr selbständiges Dasein behaupten kann, wenn sie von vornherein darauf verzichtet, Erfolge von solcher Art in Aussicht zu stellen. Woher aber eine solche sterile Spekulation überhaupt ihr Recht auf Existenz ableiten könne, dies wird hoffentlich dem Unvoreingenommenen bald genug klar werden.

2) Fragen wir uns nämlich jetzt, worauf sich denn die Probleme der Weltanschauungslehre im allgemeinen beziehen, so werden wir nach den obigen Beispielen zunächst jedenfalls erwidern müssen: auf die gedankliche Nachbildung gegebener Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge. Gegeben sind die Objekte der Sinneswahrnehmung und die Gesetze ihrer Veränderung, und gefragt wird nun, ob jene zu denken seien als Dinge oder als Erscheinungen, diese als Produktionen, Successionen, Kategorien. Und ebenso hinsichtlich aller anderen Punkte. Nun erinnern wir uns aber: gedankliche Nachbildung war ja das Wesen jeder Wissenschaft (§ 2). Allein dort war sie ein Mittel.

Digitized by Google

Denn das Interesse der Wissenschaft im allgemeinen haftete an der Feststellung und Ordnung der Tatsachen (§ 5). Dies also waren die Zwecke. Und die Angemessenheit jenes Mittels zu diesen Zwecken läßt sich leicht einsehen. Offenbar nämlich diente die gedankliche Nachbildung zunächst der Herausarbeitung der Ordnung; und diese wiederum gab Anlaß zu neuen Feststellungen. Denn unmittelbar zu neuen Fakten kann natürlich niemand dadurch gelangen, daß er die alten Fakten in Gedanken abbildet; wohl aber kann dadurch eine Ordnung derselben vorläufig zum Bewußtsein gebracht werden, und so der Antrieb entstehen, neue Daten aufzusuchen, die sich als fernere Glieder ihr einfügen und sie so vervollständigen können: wie wenn etwa der Historiker gewisse einzeln überlieferte Ereignisse vorstellt als erfüllend gewisse Teilstrecken einer Zeitreihe, und nun Anlaß nimmt, nach weiteren Ereignissen zu suchen, welche die Lücken dieser Zeitreihe ausfüllen könnten; oder wenn der Chemiker, eine Reihe einzelner Beobachtungen zusammenfassend, ein Element denkt als eine bestimmte Stellung in der Reihe der Elemente einnehmend, und nun hierdurch angeregt wird, die Verwandtschaftsbeziehungen desselben zu anderen Zwischengliedern jener Reihe experimentell festzustellen.

3) Die gedankliche Nachbildung also, die in den anderen Wissenschaften Mittel ist, wird in der Weltanschauungslehre zum Selbstzweck. Damit erweist sie sich aber als eine sekundäre Wissenschaft; denn erst muß die gedankliche Nachbildung zu irgendwelchen Zwecken überhaupt in Vollzug gekommen sein, ehe sie an sich selbst zum Problem werden kann. Wie aber kann sie dies auch dann noch werden? Nach dem oben (§ 3) über die biologische Bedingtheit alles theoretischen Verhaltens Ausgeführten offenbar nur dadurch, daß an dem Prozeß der gedanklichen Nachbildung selbst ein Interesse entsteht, d. h. dadurch, daß dieser Prozeß, wenn er lediglich im Dienste der Einzelwissenschaften vollzogen wird, eine Hemmung der praktischen oder theoretischen Funktionen und damit eine Schädigung des organischen oder intellektuellen Lebens nach sich zieht, und so das Bedürfnis nach einer Beseitigung dieser Hemmung erzeugt. So viel also läßt sich jetzt schon einsehen: die Weltanschauungslehre setzt den Bestand der Einzelwissenschaften voraus, und hat die Aufgabe, einem Mißstande abzuhelfen, welcher anläßlich der von diesen Wissenschaften vollzogenen gedanklichen Tatsachennachbildungen sich geltend macht; worin aber dieser Mißstand, und damit auch das die Aufgabe der Weltanschauungslehre bestimmende Interesse näher bestehe, das wird sich jetzt wohl ohne große Schwierigkeit feststellen lassen.

Digitized by Google

§ 7

Dieses die Weltanschauungslehre beherrschende und ihre Aufgabe bestimmende Interesse erweist sich nun näher als das der Widerspruchslosigkeit, und die Weltanschauungslehre kann deshalb definiert werden als jene Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, einen widerspruchslosen Zusammenhang aller jener Gedanken herzustellen, die von den Einzelwissenschaften sowie vom praktischen Leben zur Nachbildung der Tatsachen verwendet werden.

ERLÄUTERUNG

1) Daß die Widerspruchslosigkeit in der Tat ein Interesse im Sinne des vorigen Paragraphen darstellt, und demnach geeignet ist, die Weltanschauungslehre zu beherrschen und abzugrenzen, wird kaum bestritten werden; denn auch ohne hier schon auf den Begriff des Widerspruches des näheren einzugehen, können wir seine biologische Bedeutsamkeit einsehen. Denken wir nämlich die theoretischen Funktionen hervorgegangen aus den praktischen (§ 3. 1), so entspricht, wie das Wissen der Sicherheit und Entschiedenheit, so der Widerspruch der Unsicherheit und Unentschiedenheit des Verhaltens, also der Ratlosigkeit; dächten wir sie aber auch als selbständig und ursprünglich, so müßte doch die Unvollziehbarkeit eines widerspruchsvollen Gedankens eine empfindliche Störung des intellektuellen Lebens, und also gewiß auch eine Stockung der entsprechenden organischen Prozesse bedeuten. Es bleibt also nur übrig, zu zeigen, daß die gedankliche Nachbildung der Tatsachen in Leben und Einzelwissenschaften in der Tat zu Widersprüchen führt, die innerhalb jener Teilgebiete nicht ausgeglichen werden können, und daher zu dieser Ausgleichung einer besonderen Disziplin bedürfen. Nun ist aber von vorneherein zweierlei klar. Zunächst bilden Einzelwissenschaften und Praxis dieselben Tatsachen je nach ihren speziellen Interessen durch andere Gedanken in anderen Zusammenhängen nach (§ 4), und bei dem Mangel jeder regulierenden Instanz läßt sich gar nicht absehen, wie bei diesem Verfahren der Fall ausgeschlossen werden könnte, daß hiebei widersprechende Ergebnisse zu Tage treten sollten. Sodann aber können solche Widersprüche, wenn sie einmal aufgetreten sind, innerhalb der einzelnen Teilgebiete unmöglich zur Ausgleichung gelangen, da ja ihre Quelle eben der Gegensatz der durch die verschiedenen Interessen geforderten Nachbildungsweisen ist, dieser aber natürlich demjenigen nie zum Bewußtsein kommen

Digitized by Google

kann, der stets nur Einer solchen Nachbildungsweise sich bedient und bedienen muß. Daß nun aber in der Tat dieser Vormeinung auch der wirkliche Sachverhalt entspricht, dafür möge hier nur Ein Beispiel Zeugnis ablegen, da wir einerseits keinen Grund haben, allzuviel spätere Ausführungen vorwegzunehmen, und da dasselbe andererseits bedeutsam und eindrucksvoll genug ist, um den entscheidenden Punkt ins klare zu bringen. Der Physiker denkt fast jeden einzelnen Wahrnehmungsinhalt, im Zusammenhange mit anderen vorhergehenden und nachfolgenden Wahrnehmungsinhalten, als einen körperlichen Gegenstand; der Psychologe dagegen denkt denselben Wahrnehmungsinhalt, im Zusammenhange mit vorhergehenden und nachfolgenden Phantasievorstellungen, Affekten usw., als einen Bewußtseinszustand. Aber daß dieselbe Tatsache sowohl das eine wie das andere sollte sein können, dies erscheint — jedenfalls so lange, als beide Begriffe in ihrer gewöhnlichen Bedeutung genommen werden — ohne Zweifel als ein Widerspruch. Und offenbar kann dieser weder von der Physik noch von der Psychologie aufgelöst werden; denn in der Physik als solcher kommt nichts von Bewußtseinszuständen, in der Psychologie als solcher nichts von körperlichen Gegenständen vor: in keiner von beiden Wissenschaften kann daher der dargelegte Widerspruch auch nur empfunden werden, und also gewiß erst recht nicht ausgeglichen. An diesem Einen Beispiele zeigt sich die Notwendigkeit einer schiedsrichterlichen Disziplin, und tritt eben damit auch die Aufgabe der Weltanschauungslehre hervor. Indem aber diese Aufgabe hiemit in der angegebenen Weise bestimmt ist, wird es erforderlich, das Gebiet unserer Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht etwas genauer abzugrenzen.

2) Zunächst ist hier zurückzukommen auf jenen Gesichtspunkt, den wir im vorigen Paragraphen als das Prinzip der Sterilität ausgesprochen haben: die Weltanschauungslehre hat nicht die Aufgabe, Tatsachenfragen zu beantworten. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß in ihr von den Tatsachen gar nicht die Rede sein werde. Im Gegenteil: eben aus dem Bisherigen folgt, daß sie diesen (als zu deren Nachbildung ja jene Begriffe gebildet wurden, die ihren primären Gegenstand darstellen) zumindest ein sekundäres Interesse zuwenden muß. Nur hat sie — so scheint sich vorläufig zu ergeben — alle auf die Feststellung und Ordnung solcher Tatsachen sich beziehenden Sätze den Einzelwissenschaften zu entlehnen. Doch kann diese ideelle Aufgabentrennung offenbar in zwei Fällen reelle Störungen erleiden: es kann geschehen, daß die betreffenden Einzelwissenschaften sich über-

Digitized by Google

haupt in einem verhältnismäßig unfertigen Zustande befinden; es kann aber auch geschehen, daß eine solche Wissenschaft — auch in einem ausgebildeteren Stadium ihrer Entwickelung — durch ihre eigenen Interessen nicht veranlaßt wird, gewissen Tatsachenfragen besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, während für die Weltanschauungslehre sich die hervorragende Bedeutsamkeit gerade dieser Fragen herausstellt. In beiden Fällen wird der Kosmotheoretiker von dem Grundsatze des bloßen Entlehnens notwendig abgehen und auf dem Gebiete der betreffenden Wissenschaft selbst arbeiten müssen; allein im ersten Falle nicht als Kosmotheoretiker, und auch im zweiten nicht, sofern er Kosmotheorie treibt, sondern nur, sofern er sie treiben will. Mit anderen Worten: wo sich die Notwendigkeit herausstellt, wird er auch auf diesen anderen Gebieten sich betätigen dürfen und müssen, dabei aber sich bewußt bleiben, daß diese Arbeiten nicht eigentlich zu seiner Wissenschaft gehören, und daß daher auch auf sie nicht deren Methoden, sondern jene der betreffenden Einzelwissenschaft anzuwenden sind. Nun wird sich im Verlaufe unserer Darstellung ergeben, daß insbesondere zu der Psychologie die Weltanschauungslehre wirklich in dem hier allgemein als möglich dargestellten Verhältnisse steht, und zwar in beiden Richtungen. Denn es wird sich zeigen, daß zwar einerseits besondere geschichtliche Gründe die Kosmotheorie in ihrer gegenwärtigen Lage nötigen, eine große Anzahl psychologischer Theoreme sich anzueignen; daß aber andererseits die Psychologie überhaupt sich in einem recht unbefriedigenden Zustande befindet, und daß sie überdies gerade den Fragen, die für die Weltanschauungslehre die entscheidenden sind, von sich selbst aus nur eine sehr geringe Aufmerksamkeit zuzuwenden pflegt. Die Folge dieser Sachlage wird sein, daß unsere folgenden Darlegungen sich zu einem sehr großen, wenn nicht geradezu zum größeren Teil auf psychologische Tatsachenfragen beziehen werden; auch werden sich diese Untersuchungen von den eigentlich kosmotheoretischen nicht immer äußerlich trennen lassen. Um so notwendiger wird es sein, sich stets gegenwärtig zu halten, daß ein psychologischer (und ebenso natürlich ein anderer einzelwissenschaftlicher) Satz für sich allein niemals ein Problem der Weltanschauungslehre auflösen kann: wäre es ja sonst eben kein kosmotheoretisches, sondern vielmehr ein psychologisches Problem! Wohl aber kann es geschehen, daß der Fortgang von der Lösung des psychologischen zu der des kosmotheoretischen Problems auf gewissen Gebieten allmählich zu einem einfachen und leichten schematischen Schritt herabsinkt: dann näm-

Digitized by Google

lich, wenn das Verhältnis beider Gebiete einmal im allgemeinen klar geworden ist, und deshalb die Schwierigkeiten der Untersuchung sich vorwiegend auf die Seite der psychologischen Vorarbeit zurückgezogen haben. So viel mag über diesen Punkt vorblickend hier am Platze gewesen sein.

3) Durch die Abgrenzung der Aufgabe unserer Disziplin ist aber auch ihr Verhältnis zu dem berührt worden, was man gemeinhin Philosophie nennt, und näher zu jenen Zweigen derselben, die wir oben (§ 1) als Metaphysik und Erkenntnistheorie kennen gelernt haben. In Bezug auf die „Philosophie" nun spricht eine alte und verbreitete Betrachtungsweise mit Recht aus, sie sei geschichtlich zuerst „Wissenschaft überhaupt" gewesen; allmählich hätte sich aus ihr die große Schar der „Einzelwissenschaften" ausgesondert; und der jeweils zurückbleibende Rest noch nicht verselbständigter Problemgruppen bilde in jedem Zeitpunkt den Problemkomplex der „Philosophie". Und wenn angenommen werden darf, innerhalb dieses Gebietes hätten sich heute die theoretischen von den praktischen Fragen schon klar genug geschieden, und innerhalb der theoretischen Philosophie hätten sich wiederum Logik und Psychologie einigermaßen selbständig gemacht, so bleiben dann insbesondere „Metaphysik" und „Erkenntnistheorie" als diejenigen philosophischen Disziplinen übrig, deren Verhältnis zur Weltanschauungslehre jetzt, wo die Aufgabe der letzteren bestimmt ist, einer nochmaligen Auseinandersetzung bedarf. Nun ist es klar, daß die Aufgabe, zwischen den verschiedenen Einzelwissenschaften einen widerspruchslosen Zusammenhang herzustellen, niemals die Aufgabe einer besonderen Einzelwissenschaft sein kann, da ja alsbald das Bedürfnis nach einer neuen Kontrollinstanz sich geltend machen müßte: die Weltanschauungslehre ist also jedenfalls ein Teil des „philosophischen" Problemresiduums im obigen Sinne, und es ist begrifflich undenkbar, daß sie je als Sonderwissenschaft aus demselben heraustreten könnte. Aber eine andere Frage ist es, ob jenes Residuum nicht gegenwärtig auch noch andere Problemgruppen enthält, die sich nicht auf den widerspruchslosen Zusammenhang der Sonderwissenschaften, sondern selbst auf Tatsachen beziehen. Diese Frage kann unmöglich verneint werden. Denn, wie immer es im übrigen stehen möge, zwei der ältesten und ehrwürdigsten Probleme jedenfalls, welche allgemein und unwidersprochen der Philosophie und speziell der „Metaphysik" zugerechnet werden, beziehen sich sicherlich nicht auf Gedankenverhältnisse, sondern auf Fakten. Ich meine die Frage nach dem Dasein

Digitized by Google

und Wesen Gottes, und die nach der Unsterblichkeit der Seele. Hier handelt es sich nicht, oder doch nicht vorwiegend, um die ideelle Formulierung bekannter, sondern um die reelle Feststellung unbekannter Tatsachen. Ob ein Berg ein Ding heißen solle oder eine Erscheinung, oder ob meine Seele als eine Substanz zu denken sei oder als ein Neben- und Nacheinander von Phänomenen — dies sind Fragen der Auffassung; aber ob ich 100 Jahre nach meinem Tode noch Erinnerungen an mein Leben haben werde, und ob die Welt von Gott geschaffen wurde oder nicht — das sind Fragen des Sachverhaltes, die auf Einer Linie stehen mit den anderen, ob Rom von Romulus gegründet wurde, und ob im Jahre 2000 eine Sonnenfinsternis stattfinden wird. Eben deshalb aber fallen diese Fragen als solche nicht in das Gebiet der Weltanschauungslehre; denn es ist ausgeschlossen, daß ein und dieselbe Wissenschaft Probleme so entgegengesetzter Art mit Erfolg bearbeiten könnte. Will man also fortfahren, diese und ähnliche Probleme als philosophische zu betrachten, und sie nicht etwa einer spekulativen Theologie und Psychologie überantworten, dann muß festgestellt werden, daß die Weltanschauungslehre nur ein Teilgebiet der Philosophie darstellt, und zwar auch dann, wenn aus dieser die praktische Philosophie, sowie Logik und Psychologie schon ausgeschieden wurden. Es zeigt sich aber nun weiter, daß ein ähnliches Verhältnis auch stattfindet zwischen jenen Problemgruppen, die man gemeinhin durch die Ausdrücke *Metaphysik* und *Erkenntnistheorie* zu bezeichnen pflegt. Jene Fragen nämlich, die Gott und Unsterblichkeit betreffen, wird man kein Bedenken tragen, metaphysische zu nennen; sicherlich aber wird niemand sie als erkenntnistheoretische ansprechen. Somit scheint es zunächst, als könnten wir einfach das Gebiet der Metaphysik definieren als jenen Rest wissenschaftlicher Probleme, der sich noch nicht zur Selbständigkeit erhoben hat; dasjenige der Erkenntnistheorie oder Weltanschauungslehre aber als jenen Teil dieses Gebietes, der sich nicht auf Fragen tatsächlicher Natur bezieht. Erinnern wir uns indessen jener Bedenken, die wir seinerzeit (§ 1. 2) gegen die Ausdrücke *Metaphysik* und *Erkenntnistheorie* vorbringen mußten, so werden wir vorziehen, uns einer etwas anderen Ausdrucksweise zu bedienen: nämlich jenes größere Gebiet der noch undifferenzierten Gesamtwissenschaft mag uns Allgemeine theoretische Philosophie heißen; einen Teil derselben macht dann die Weltanschauungslehre aus, deren Aufgabe wir in diesem Paragraphen festgestellt haben; und dieser letztere Begriff würde sich umfänglich mit dem der Erkenntnistheorie

Digitized by Google

decken, inhaltlich aber sich dadurch von ihm unterscheiden, daß die „Erkenntnistheorie" eine einseitig-subjektivistische Betrachtungsweise des gemeinsamen Stoffgebietes bezeichnen würde, von der sich die Weltanschauungslehre jedenfalls vor dem Beginne der Untersuchung frei erhalten muß, die sie sich aber auch als Ergebnis derselben — wie hier vorgreifend bemerkt sein mag — schwerlich wird aneignen können.

4) Durch die im vorstehenden begründete Ausscheidung des Gottesproblems aus dem Gebiete der Weltanschauungslehre soll nicht ausgeschlossen werden, daß diese Wissenschaft Anlaß nehmen kann, sich mit dem Gottesbegriffe nach gewissen Seiten desselben gelegentlich zu beschäftigen. Da vielmehr dieser Begriff vielfach dazu verwendet wird, um kosmotheoretische Probleme angeblich aufzulösen, so wird sie ihn insofern in Betracht zu ziehen und die Durchführbarkeit jener Versuche zu prüfen haben. So z. B. bei den Fragen nach der Unendlichkeit, nach der Zweckmäßigkeit und nach der Einheit der Welt. Es wird sich jedoch bei all diesen Gelegenheiten herausstellen, daß der Begriff eines außerweltlichen persönlichen Gottes weder erforderlich noch tauglich ist, diese oder andere Probleme der Weltanschauungslehre der Auflösung näher zu bringen; und schon von vorneherein ist ja nicht abzusehen, wie ihrem Wesen nach innerweltliche Fragen durch die Heranziehung eines außerweltlichen Wesens sollten gefördert werden können. Was aber etwa über das Gottesproblem selbst anhangsweise beigebracht werden kann, wird seinen Ort passender bei einer der erwähnten Gelegenheiten finden als an dieser einleitenden Stelle der Untersuchung.

Aehnlich steht es mit dem Unsterblichkeitsproblem. Die Weltanschauungslehre wird zu zeigen haben, daß zur gedanklichen Nachbildung des menschlichen Bewußtseins der Begriff einer unkörperlichen Substanz nicht entbehrt werden kann, daß jedoch alle Folgerungen unzulässig sind, welche aus diesem Umstande auf eine Fortdauer des Bewußtseins nach dem Tode schließen wollen. Sie wird weiter feststellen müssen, daß die Annahme eines (wenigstens innerweltlichen) Bewußtseins, dem es an jedem materiellen Substrate gebräche, gewissen notwendigen Postulaten der Wissenschaft widersprechen würde. Damit ist jedoch gar nichts über die Tatsachenfrage ausgemacht, ob nicht wirklich auch nach dem Tode noch „psychophysische" Prozesse fortdauern mögen, d. h. solche, die sowohl aus körperlichen wie auch aus geistigen Vorgängen sich zusammensetzen. Diese Annahme einer psychophysischen Unsterblichkeit ist nämlich nicht nur an sich denkbar, sondern auch geschichtlich in drei verschiedenen Formen vertreten. Die eine ist die Lehre vom „feinen Leib", also die Meinung, die Bewußtseinsvorgänge seien an ein materielles Substrat von besonders ätherischer Natur gebunden, das in den „groben" Leib bei der Geburt einfahre, diesem während des Lebens einwohne, ihn aber beim Tode wieder

Digitized by Google

verlasse; und diese Ansicht findet sich fast gleichartig bei ÇANKARA [1]) und anderen Vertretern des indischen Vedantasystems einerseits, bei LEIBNIZ [2]) andererseits. Eine zweite Möglichkeit würde repräsentiert durch die Meinung FECHNERS [3]), nach der das Bewußtsein im Tode auf einen unermeßlichen Komplex aller derjenigen körperlichen Vorgänge überginge, die wir als Wirkungen unserer leiblichen Handlungen denken müssen. Eine dritte endlich wäre die *doctrina perennis:* die Hypothese der Seelenwanderung, die Indern und Aegyptern, PYTHAGORAS und PLATON, PHILON und PLOTIN gemeinsam ist, und der bekanntlich auch LESSING [4]) sich zugeneigt hat. Und zwar ist es merkwürdig, daß diese Ansicht gerade bei ihrem ältesten Auftreten in den Upanishads des Veda [5]) gänzlich auf der Voraussetzung des naturgesetzlichen Stoffkreislaufs zu beruhen scheint; nämlich auf dem Gedanken: wie die Elemente des Leibes durch Vermittlung von Dunst, Regen und Pflanzen wieder eintreten in neue Tierleiber, so werde wohl auch die Seele denselben Weg gehen. Denn wenn man bedenkt, wie weit verbreitet heute die Anschauung ist, in jedem Stoffteil stecke auch schon ein Stück Bewußtsein, so wird man auch darauf gefaßt sein müssen, einen modifizierten Glauben an die Metempsychose sich bald erneuern zu sehen, der freilich nicht gerade eine streng individuelle Kontinuität der Einzelseele in sich zu schließen brauchte. Allein derartige Spekulationen — wir haben es schon oben betont, und vielleicht wiederholen wir es hier schon unter lebhafterer Beistimmung des Lesers — liegen der Weltanschauungslehre fern: nach unseren Festsetzungen hat sie nicht die Aufgabe, in die unermeßliche Weite der Konjekturen über das Mögliche sich zu verlieren, sondern vielmehr die, streng an das Wirkliche sich haltend, ein widerspruchsloses Denken der gegebenen Tatsachen möglich zu machen.

5) Diese Aufgabe, die wir der Weltanschauungslehre zuweisen mußten, ist als diejenige der Philosophie schon oft bezeichnet worden. Ganz in unserem Sinne führt schon SCHLEIERMACHER [6]) aus, solange „die verschiedenen Gebiete jedes für sich ihr Wesen treiben", gebe es „bei der Berührung derselben Streit". „Dadurch wird allmählich rege . . . das Verlangen, diesen Widerstreit aufzuheben und einen allgemeinen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten des Wissens aufzusuchen . . .", und dies sei „das Verlangen nach Philosophie". Und so bleiben denn [7]) „alle einzelnen Wissenschaften unvollkommen, wenn nicht über ihnen eine Zentralwissenschaft schwebt, und diese ist eben die Philosophie". Ebenso definiert WUNDT [8]) „die Philosophie als die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat". Allein daneben

[1]) Deussen, Sutra's, S. 474 u. 721 f. [2]) Theodicée § 90 f. u. Monadolog. § 72 ff. (WW. VI. S. 152 f. u. 619 f.). [3]) Zend-Avesta II, S. 185 ff. [4]) Erziehung des Menschengeschlechtes § 94 ff. (WW. X. S. 326). [5]) Chandog. Up. 5. 4—10; Brihadaran. Up. 6. 2. 9—16 (60 Up. S. 141 ff. u. S. 507 f.). [6]) Dial. § 12 Zusatz. [7]) Ibid. § 4 Zusatz. [8]) System S. 21.

Digitized by Google

fehlt es nicht an Versuchen, von dem Bedürfnisse nach Widerspruchslosigkeit auch noch einen anderen Gebrauch zu machen: bald es hinzustellen als das treibende Motiv jeder wissenschaftlichen Forschung überhaupt, bald es zu verwenden, um nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Weltanschauungslehre wenigstens einigermaßen näher zu bestimmen. Beides gilt uns als verfehlt.

6) Wenn zunächst LIPPS [1]), und nicht unähnlich, wenn auch minder bestimmt, AVENARIUS [2]) „alles Erkenntnisstreben" zurückführen möchte auf ein „Interesse an der Lösung eines Widerspruchs", so ist damit freilich vorerst nur auf einen unbestreitbaren Sachverhalt hingewiesen: ehe ich nämlich feststelle, ob sich etwas auf die eine oder auf die andere Weise verhalte, pflegen mir diese verschiedenen, einander widersprechenden Möglichkeiten vorzuschweben, und ohne dieses Motiv würde ich oft zu jener Feststellung mich kaum entschließen. Allein offenbar spielt die Unerträglichkeit des Widerspruches in beiden Fällen eine ganz verschiedene Rolle. Wenn sich der Fall, den LIPPS im Auge hat, ereignen soll, so ist dazu die erste Voraussetzung, daß ich bereits ein Interesse an der Feststellung (resp. Ordnung) des Sachverhaltes habe; denn nur dieses kann mich dazu bringen, jene verschiedenen Möglichkeiten überhaupt zu erwägen. Und wenn nun diese verschiedenen Möglichkeiten einander widersprechen, so hat dies nicht etwa zur Folge, daß ich das Bedürfnis empfinde, diesen Widerspruch auszugleichen. Denn daß beiden Möglichkeiten die Wirklichkeit entsprechen könnte, auf diesen Gedanken werde ich nie verfallen, und nur dieser Versuch, das Widersprechende zu denken, könnte jenes Bedürfnis entstehen lassen. Sondern eben, weil ich beide nicht zugleich als wirklich denken kann, werde ich sie abwechselnd so denken: und dieses ruhelose Alternieren wird freilich auch ein intellektuelles Mißbehagen erregen, das wir aber nicht als Widerspruch, sondern vielmehr als Zweifel zu bezeichnen pflegen. Mithin ergibt sich: bei der Forschung in der Einzelwissenschaft setzt der Widerspruch voraus ein Interesse an dem Faktum, und äußert seine Wirkung nur insofern, als er zum Zweifel Anlaß gibt; dagegen in der Weltanschauungslehre setzt er gar kein Interesse an dem Faktum voraus (denn dies wäre ja befriedigt durch jede der widersprechenden einzelwissenschaftlichen Nachbildungen, und ein neues Faktum kann die Kosmotheorie gewiß nicht aufzeigen), und gibt auch gar nicht zum Zweifel Anlaß (denn daß nicht beide widersprechende Gedanken wahr sein können, dies ist nicht zweifelhaft, sondern gewiß), sondern hier wird der Widerspruch primär und unmittelbar als unerträglich empfunden, indem zwei Wissenschaften uns zumuten, zwei widersprechende Gedanken zugleich als wahr zu denken. Wollte man übrigens selbst diese Verschiedenheiten vernachlässigen, so bliebe doch immer die ganze intellektuelle Lage charakteristisch genug bestimmt. Man könnte dann höchstens sagen: die Widersprüche der Un-

[1]) FWD S. 113. [2]) Kr. d. r. Erf. II.S. 296 f.

Digitized by Google

wissenheit führen zur Wissenschaft, die Widersprüche der Wissenschaften aber zur Philosophie.

7) Allein, wie gesagt, auch solche Versuche sind zu erwägen, die durch den Begriff des Widerspruches nicht nur die Aufgabe, sondern auch den Inhalt der Weltanschauungslehre bestimmen wollen. Ich denke dabei zunächst an HERBART. Auch für ihn[1]) ist „Herausschaffung des Widerspruches . . der eigentliche Aktus der Spekulation". Allein er versteht[2]) hierunter „innere Widersprüche", die „in den Formen unserer Erfahrung liegen", und die wir überwinden, indem wir von dem widerspruchsvollen Zeugnisse der Erfahrung fortschreiten zu der widerspruchslosen außerempirischen Realität. Wir werden gleich hören, daß man auch HERBART kaum mit der vollen Wucht dieses Gedankens belasten darf; doch ist es wichtig, schon hier durch eine einfachste Erwägung sich darüber klar zu werden, daß derselbe eine vollkommen verkehrte Voraussetzung einschließt. In der Erfahrung nämlich kann es überhaupt keinen Widerspruch geben — wenigstens so lange nicht, als diese beiden Ausdrücke in ihrem engeren (hier allein in Frage kommenden) Sinne gebraucht werden. Dies ist eigentlich ganz von selbst einleuchtend. Denn die Erfahrung ist nur ein Name für den Inbegriff der erfahrenen Tatsachen. Aber Tatsachen liegen ruhig nebeneinander, und können einander niemals widersprechen. Dies können vielmehr einzig und allein Gedanken. Und auch die Gedanken nicht als Tatsachen. So z. B. widersprechen einander ohne Zweifel die beiden Gedanken: „Die Erde kreist um die Sonne" und „Die Sonne kreist um die Erde". Aber auch dieser Widerspruch bezieht sich nur auf ihren logischen Gehalt, nicht auf ihre psychische Tatsächlichkeit; denn daß verschiedene Menschen beide Sätze zugleich für wahr halten, oder auch, daß derselbe Mensch sie abwechselnd für wahr hält, diese Tatsachen der Erfahrung involvieren nicht den leisesten Widerspruch. Aber auch, warum sich dies so verhalten muß, läßt sich einsehen, ohne uns schon hier zu einer eingehenderen Analyse des Erfahrungs- wie des Widerspruchsbegriffes zu nötigen. Widerspruch nämlich, im logischen Sinne des Wortes, wird offenbar nur da ausgesagt, wo der Versuch, einen Gedanken zu vollziehen, gemacht wird und sich als undurchführbar erweist; ein Versuch aber ist — wir gebrauchen die Worte noch immer in ihrer gewöhnlichen Bedeutung — eine Tätigkeit, und in unserem besonderen Falle gehört er zu jener geistigen Tätigkeit, die wir Denken nennen. Erfahrung dagegen — in dem Sinne, der hier allein in Betracht kommt — ist ein passives Erleben, ein rein rezeptives Hinnehmen des Tatsächlichen. Somit heißt: in der Erfahrung einen Widerspruch finden, soviel wie: im rein passiven Verhalten etwas erleben wollen, was seinem Begriffe nach nur bei aktivem Verhalten erlebt werden kann; und dies ist offenbar selbst ein Widerspruch.

[1]) Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen I (WW. III. S. 7). [2]) Allg. Metaphysik, Einleitung (WW. III. S. 67).

Digitized by Google

In der Tat hat auch HERBART selbst davor zurückgescheut, die Widersprüche so ohne weiteres in die Erfahrung selbst zu verlegen, und er sagt deshalb wohl auch [1]), sie müßten „in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, . . . stecken". Aber auch so noch ist seine Meinung, daß uns diese primären und unzulänglichen (weil widersprechenden) Begriffe von der Erfahrung aufgenötigt werden, und daß also sie für diese Widersprüche verantwortlich sei: eben deshalb kann ja die Spekulation diese Widersprüche nur dadurch lösen, daß sie über den gegebenen Schein hinaus zu dem nicht mehr gegebenen Sein, den „Realen", vordringt. Aber eben dies werden wir nicht zugeben können. Denn wir wissen ja: die Tatsachen drängen uns überhaupt keine Begriffe auf, und am wenigsten widersprechende; sondern unsere Interessen sind es, die uns zu ihrer gedanklichen Nachbildung veranlassen, und so wird es auch die Verschiedenheit dieser Interessen sein, die jene Widersprüche erzeugt. Jedes Einzelinteresse nämlich ist als solches auch einseitig: es stellt deshalb auch jede Tatsache nur mit einigen anderen zusammen, während sie doch in der Erfahrung mit allen im Zusammenhange steht; und mithin erfolgt auch die gedankliche Nachbildung stets in unzulänglicher Weise. Und diese unzulängliche Einseitigkeit ist es nun, die sich rächt, indem in den verschiedenen Wissenschaften mehrere Gedanken auftreten, welche dieselbe Tatsache nachbilden, von denen aber jeder den Anspruch erhebt, ihr ganzes Wesen wiederzugeben und zu erschöpfen, während er in Wahrheit nur Einer Seite derselben adäquat ist. Diese Vielheit der Einseitigkeiten also ist im letzten Grunde die Quelle jener Widersprüche, mit denen es die Weltanschauungslehre zu tun hat, und ihre Aufgabe muß demnach darin bestehen, diese vielen Einseitigkeiten in Eine Vielseitigkeit zusammenzufassen und aufzuheben, nämlich alle die Tatsachen nachbildenden Gedanken so lange umzubilden, bis sie sich ebenso in einen widerspruchslosen Zusammenhang vereinigen lassen, wie jene Tatsachen selbst in der Erfahrung von vorneherein zu einem solchen verknüpft sind.

8) Hier wird nun aber auch der Ort sein, einem wichtigen Grundgedanken HEGELS gerecht zu werden, und zwar sowohl im Sinne des Verständnisses wie der Kritik. Ich meine seine Ansicht von der Bedeutung der Widersprüche oder Gegensätze in der Philosophie. Schon in einer seiner allerersten Schriften [2]) heißt es: „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie", und weiter: „Festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung mög-

[1]) Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen II (WW. III. S. 11). [2]) Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (WW. I. S. 172 ff.).

Digitized by Google

lich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand ...“ Soweit könnten wir nach dem Obigen uns durchaus zustimmend verhalten; allein das Nähere dieser Lehre, wie wir es am kompendiösesten in der enzyklopädischen Logik [1]) dargestellt finden, setzt neben vielen vortrefflichen Ergänzungen auch mannigfache Unklarheiten derselben ins Licht. Danach hat „das Logische ... der Form nach drei Seiten: die abstrakte oder verständige, die dialektische oder negativ-vernünftige, und die spekulative oder positiv-vernünftige.“ „Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. ... Die Tätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen ... Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu tun hat und dabei stehen bleibt.“ Hier ist, wie man sieht, das Verfahren der einzelwissenschaftlichen Gedankennachbildung, ihr einseitiges Herausheben der für besondere Interessen bedeutsamen Seiten der Tatsachen klar und richtig gekennzeichnet. „Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte. ... Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. ... In unserm gewöhnlichen Bewußtsein erscheint das Nichtstehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das eine gilt und auch das andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigene Natur sich aufhebt, und durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht. So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußeren Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind, lebendig und auch sterblich zu sein. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. ... Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist. ... Der Charakter des Vernünftigen ist ... überhaupt der, ein Unbedingtes, und somit seine Bestimmtheit in sich selbst

[1]) Enzyklopädie d. phil. Wiss. I, § 79—82 (WW. VI. S. 146 ff.).

Digitized by Google

Enthaltendes zu sein. In diesem Sinne weiß vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, insofern er von Gott . . . weiß." Das Spekulative ist „dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in sich enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist." Diese Einheit der Gegensätze aber sei „das Absolute", und das Spekulative daher dasselbe, was man als das Mystische zu bezeichnen pflege. Denn auch das Mystische sei „die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen . . ., welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten." Diesen Darlegungen gegenüber nun werden wir notwendig eine zwiespältige Haltung einnehmen müssen: zustimmend ohne Scheu vor dem Anschein der Verstiegenheit, aber auch ablehnend ohne Scheu vor dem Anschein der Trivialität. Richtig ist, daß das einzelwissenschaftliche, oder, wenn man will, „verständige" Denken die Fakten durch einseitige Gedanken nachbildet, indem es sie erschöpfen möchte durch einzelne, abstrakte Bestimmungen; daß diese in ihrem wechselseitigen Konflikt sich als unvereinbar erweisen; daß daraus für das philosophische, oder, wenn man will, „vernünftige" Denken die Aufgabe erwächst, eine solche gedankliche Nachbildung der Tatsachen zu liefern, welche „die Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt, aufgehoben in sich enthält"; und daß für dieses philosophische Denken die Fülle der Tatsachen sich nicht mehr als eine Vielheit abstrakter Einzelbestimmungen, sondern als eine konkrete Totalität darstellen muß. Aber unrichtig ist: einmal, daß jene einzelnen abstrakten Verstandesbestimmungen sich selbst aufheben; und sodann, daß diese konkrete Totalität ein Unendliches und Absolutes sein müsse. Sie heben sich nicht selbst auf, sondern sie heben einander auf. Es mag sein, daß der organische Prozeß sowohl als Leben wie als Sterben sich auffassen läßt; und gewiß läßt sich jeder Wahrnehmungsinhalt sowohl als etwas Subjektives wie als etwas Objektives denken. Aber dies tritt nicht zu Tage durch Versenkung in den Begriff des Lebens oder des Subjektiven; sondern erst, wenn ein anderes Interesse uns die Begriffe des Sterbens und des Objektiven bilden und sie auf dieselben Daten der Erfahrung anwenden läßt. Freilich erfordern alle Begriffe entgegengesetzte Korrelate. Denn, wie schon HOBBES [1]) erkannt hat, setzt jeder Eindruck einen Wechsel voraus, kann keine Bewußtseinstatsache bemerkt werden, die sich nicht von einer anderen kontrastierend abhöbe, und also auch kein Merkmal den Inhalt eines Begriffes bilden, ohne daß auch auf ein entgegengesetztes Merkmal ein entgegengesetzter Begriff sich gründete. Allein nicht der eine Begriff, z. B. der des Objektiven, wird nun schon dadurch „aufgehoben", daß neben ihm ein anderer, etwa der des Subjektiven, besteht, sondern nur seine Anwendung auf die Tatsache erscheint einseitig, sobald sich zeigt, daß dasselbe Faktum auch durch diesen anderen Begriff (z. B. das „Ding" auch als „Bewußtseinstatsache") gedacht werden

[1]) De corp. IV. 25. 5 (Opp. Lat. I. p. 320 f.).

Digitized by Google

kann; denn bis dahin konnte ja der Begriff des Subjektiven an ganz anderen Fakten (etwa an „Phantasmen" oder „Affekten") eine hinreichende Grundlage zu besitzen scheinen. Dieses aber zeigt sich nun niemals durch bloße Begriffszergliederung, sondern allein durch ein nochmaliges und anders interessiertes Zurückgehen auf die Tatsachen. Wo deshalb HEGEL rein „dialektisch" einen Begriff in sein Gegenteil umschlagen läßt, liegt allemal eine Unklarheit zu Grunde. So gleich — und dieses Eine Beispiel muß hier genügen —, wo er jene Prinzipien ins Werk zu setzen beginnt, und das „reine Sein" gleichsetzt dem „Nichts"[1]). Denn der Schluß: *im reinen Sein ist noch gar nichts gedacht, das sein könnte; also ist darin schlechthin das Nichts gedacht,* steht offenbar nicht höher als der andere stünde: *ein Versprechen ist kein Versprechen; denn in dem bloßen Versprechen überhaupt ist doch noch gar nichts bestimmtes versprochen.* Aber offenbar ist nicht Nichts versprochen, sondern es wird bloß nicht bestimmt, was versprochen ist. Und ebenso wird auch im „reinen Sein" nicht Nichts gedacht, sondern es ist in diesem Begriffe nur unbestimmt gelassen, was als seiend zu denken ist. Dagegen hat nun jene ganze Gleichsetzung allerdings ihren guten Sinn, sofern mit ihr gesagt sein soll, da das bloße Sein Allem zukomme, was wir erfahren, so könne es (nach dem oben erwähnten Grundsatze des HOBBES) kein erfahrbares Merkmal anzeigen, und es werde somit durch seine Aussage von dem betreffenden Subjekte noch gar nichts ausgesagt. In diesem Sinne werden wir diesen Gedanken seinerzeit selbst zu erwägen haben. Allein offenbar führt zu ihm nicht eine Zergliederung des Seinsbegriffes, sondern die Beobachtung, daß er auf alle Fakten anwendbar ist, und also nicht eines vom andern unterscheiden kann. Ich sagte aber nun zweitens: die konkrete Totalität, zu der das „vernünftige" Denken hinführen soll, brauche kein Unendliches und Absolutes zu sein; denn auch schon die Erfahrung selbst, als der Inbegriff der Tatsachen, ist eine solche konkrete Totalität. Freilich ist hier eine Mehrdeutigkeit der Ausdrücke zu beachten. In gewissem Sinne nämlich kann allerdings auch die Erfahrung, im Gegensatze zu den sie einseitig nachbildenden Gedanken, sowohl ein Unendliches heißen wie ein Absolutes. Ein Unendliches, weil jedes Faktum, wie wir noch sehen werden, hinsichtlich einer unbegrenzten Zahl von Merkmalen und Beziehungen begrifflich nachgebildet werden kann, während jeder solche nachbildende Begriff nur eine endliche (und meistens recht kleine) Zahl von Bestimmungen beachten, und also stets ein endlicher Begriff sein wird. Und ein Absolutes, sofern das Faktum (dem mehrfach erwähnten Prinzip zufolge) nach seinen Merkmalen nur begriffen werden kann relativ zu anderen Merkmalen, und überdies nach seinen Beziehungen nur relativ zu anderen Beziehungsgliedern, während es an sich ganz ohne solche Relativität als ein absolutes Faktum erfahren wird. Allein es liegt auf der Hand, daß nicht dies allein HEGELS Meinung ist, sondern daß er, nicht ohne diese Aequi-

[1]) Enzykl. I. § 87 (WW. VI. S. 169 ff.). Vgl. Log. (WW. III. S. 77 ff.).

Digitized by Google

vokationen zu benutzen, ein an sich ganz richtiges Formalprinzip in ein höchst anfechtbares Materialprinzip verkehrt. Ein Materialprinzip nämlich wäre es, wenn man durch solche vorläufige Betrachtungen über die Eigenschaften des menschlichen Denkens schon zu einer Einsicht darein gelangen könnte, als was denn die „vernünftige", die Gegensätze aufhebende „Spekulation" die Totalität des Konkreten werde zu denken haben. Das Formalprinzip dagegen stellt lediglich fest, daß die Weltanschauungslehre jene Widersprüche der einseitig „verständigen" Gedanken auszugleichen hat; was aber das Ergebnis dieses „vernünftigen" Denkens sein werde, das kann sich offenbar erst am Ende, und nicht schon am Anfang der Untersuchung herausstellen.

9) Uebrigens darf ich diese kurze Besprechung der berüchtigten Lehre von der Identität der Gegensätze nicht abschließen, ohne zu erwähnen, daß HEGEL schwerlich der erste Vertreter dieser „metalogischen" Ansicht heißen kann. Denn auch abgesehen von jenen oft widersprechenden Aussagen der Mystiker über das Absolute, an die sie nicht unabsichtlich sich anlehnte, und die uns später einmal beschäftigen werden, hat schon HERAKLIT über dieses Thema viel gerätselt. Und wenn freilich von seinen Äußerungen einige [1]) nur die Relativität der Gegensätze hervorzuheben scheinen (A ist in gewisser Hinsicht B, in anderer aber auch das diesem entgegengesetzte C: z. B. dasselbe für den Einen gut, für den Andern schlecht; für den Einen oben, für den Andern unten; schön für einen Affen, häßlich für einen Menschen usw.), andere [2]) den Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen an demselben Objekt (Leben und Sterben, Kalt und Warm, Naß und Trocken etc.), noch andere endlich [3]) die heilsame Bedeutung des reellen Streites einander entgegenwirkender Kräfte, so ist doch sehr zweifelhaft, ob auch für das Bewußtsein des Ephesiers diese Motive deutlich unterschieden waren. Und in der Tat bleiben einige solche Gleichsetzungen [4]) zurück, die viel eher einen „mystischen" als einen „verständigen" Eindruck machen (z. B. Eines ist Tag und Nacht, dasselbe Gerade und Krumm), ja ganz wie ein Ausspruch HEGELS klingt der Satz [5]): „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger". Jedenfalls aber scheint aus diesen „dunkeln" Reden, in Verbindung mit anderen skeptischen Schwierigkeiten, AENESIDEM den Schluß gezogen zu haben, daß das wahre Wesen der Dinge über den Satz des Widerspruches erhaben sei. Wenigstens bezeugt von ihm SEXTUS EMPIRICUS [6]), er sei von der skeptischen Behauptung, daß an den Dingen entgegengesetzte Eigenschaften erscheinen, zu der des HERAKLIT fortgeschritten, daß sie in der Tat entgegengesetzte Eigenschaften besäßen; und nur so kann wohl auch die (nicht nur von SEXTUS, sondern ebenfalls von TERTULLIAN [7]) berichtete) Tatsache verstanden werden, daß AENESIDEM trotz seiner sonstigen skeptischen Ansichten auch dogmatische Lehren vertreten hat [8]). Und so wird ihm denn wohl die

[1]) Frgg. 58 u. 61, 60, 82 f. (Diels). [2]) Frgg. 20 u. 126. [3]) Frgg. 51, 53, 80. [4]) Frgg. 57 u. 59. [5]) Frg. 67. [6]) Pyrrh. I. 210. [7]) De anima 9 u. 14. [8]) Die Einwendungen,

Digitized by Google

Priorität hinsichtlich des fragwürdigen Versuches verbleiben, den Widerspruch von unseren Gedanken über die Tatsachen auf die Tatsachen selbst zu übertragen.

§ 8

Aus dieser Bestimmung ihrer Aufgabe ergibt sich auch schon für die Methode der Weltanschauungslehre die wichtige Folgerung, daß sie nicht unmittelbar von den Tatsachen ausgehen kann, vielmehr ihren Untersuchungen stets Begriffe und die zwischen ihnen hervortretenden Widersprüche, kurz also Probleme zu Grunde legen muß: und zwar zunächst solche Probleme, die sich aus dem Nebeneinanderbestehen des praktischen Lebens und der einzelnen Wissenschaften unmittelbar ergeben, dann aber auch jene, welche die Weltanschauungslehre selbst in ihrer geschichtlichen Entwickelung ausgebildet hat. Sie hat dann diese ihr überlieferten Begriffe soweit umzubilden, daß sie einerseits zur Nachbildung der Tatsachen tauglich bleiben, daß aber andererseits die zwischen ihnen bestehenden Widersprüche gehoben werden: das Zusammentreffen dieser beiden Bedingungen kann dann als die Verifikation für die gelungene Auflösung der betreffenden Probleme angesehen werden, welche Auflösung jedoch wegen des stetigen Fortganges der praktischen und einzelwissenschaftlichen Begriffsbildung stets nur als eine einstweilige, und nie als eine endgültige gelten kann.

ERLÄUTERUNG

1) Daß niemand die Weltanschauungslehre, als eine ihrem Begriffe nach sekundäre Wissenschaft, von vorne anfangen könne; und daß es unmöglich sei, die Aufgabe, gedankliche Widersprüche auszugleichen, in der Weise zu lösen, daß man die widersprechenden Gedanken links liegen läßt und sich unmittelbar an die Tatsachen hält — dies sind formell selbstverständliche Folgerungen aus dem bisher Erörterten, die als solche kaum einer näheren Begründung bedürften. Allein inhaltlich widerstreiten sie so verbreiteten, starken, begreiflichen und in vieler Hinsicht schätzenswerten Neigungen, daß jene formelle Korrektheit ihnen wenig nützen möchte. Ist es doch nicht nur im allgemeinen das natürliche Bestreben junger Kräfte, frischer Geister und selbständiger Persönlichkeiten, eigene und neue Wege zu eröffnen, sondern scheint doch auch die besondere Lage der Weltanschauungslehre diesem Bestreben unzweideutig entgegenzukommen! Seit mehr als

die in neuerer Zeit gegen die angeführten Zeugnisse geltend gemacht worden sind, halte ich nicht für entscheidend. Doch ist hier nicht der Ort, diese Frage eingehend zu erörtern.

Digitized by Google

2000 Jahren brütet sie über den alten Fragen, und ist so weit davon entfernt, sie beantworten zu können, daß vielmehr ihr einziger unzweifelhafter Fortschritt in dem Aufwerfen neuer, noch schwierigerer Fragen zu bestehen scheint. Liegt da etwas näher, als die Forderung: „die philosophische Erkenntnis auf eine neue Grundlage zu stellen“ [1]), und endlich „statt auf diesen oder jenen Philosophen einfach auf den natürlichen Ausgangspunkt selbst zurückzugehen, und — statt an Bücher — unmittelbar an die Sachen anzuknüpfen“ [2])? So bildet sich ganz verständlicherweise die Auffassung aus, gerade die schiefen Begriffe der bisherigen Philosophie, ihre starren Vorurteile und verknöcherten Formeln seien es, die uns in der lebendigen Erfassung der Wirklichkeit behindern, und uns statt dessen in dem unendlichen Kreise unlösbarer Scheinprobleme herumtreiben. Darum weg von der Theorie, und zurück zur Erfahrung! „Wer als Psychologe etwas leisten will — ist ganz in diesem Sinne kürzlich geäußert worden [3]) — darf der philosophischen Weltanschauung nicht nur keinen freien, sondern sogar überhaupt gar keinen Spielraum gewähren, weil nur eine einzige Weltanschauung, nämlich diejenige, welche nichts als reine Erfahrung zuläßt, sich mit der Erfahrung überhaupt, und insbesondere mit der wissenschaftlichen Psychologie verträgt.“ Werden nun, solchen sthenischen Ausbrüchen gegenüber, die schlichten Worte SCHLEIERMACHERS [4]) noch irgend ein Gewicht haben können, nach denen „sich einem Jeden die gegebenen Begriffe aufdrängen, und an sie angeknüpft werden muß, wenn man sich nicht aus der Gemeinschaft des Erkennens heraussetzen will“? Gewiß nicht im Streite der wirkenden Kräfte; denn die Weisheit ist nie *stärker* als das Ungestüm. Aber sollten sie es denn überhaupt haben für eine besonnene Abwägung? Man mache sich noch einmal die Sachlage klar!

Wir haben gesehen (§ 7. 7): Tatsachen können keine Widersprüche enthalten. Aber ebensowenig auch Fragen und Antworten, Probleme und Lösungen. In der bloßen *Tatsache* liegt überhaupt nichts von *Gedanken*. Vielleicht ist es notwendig, noch besonders zu betonen: auch nicht der Gedanke der Tatsächlichkeit. Denn auch die Tatsache als Tatsache, die Erfahrung als Erfahrung denken, ist eben schon ein Denken, und dieses Denken über die Tatsache ist ganz etwas anderes als das bloße Erfahren derselben. Da nun doch jener ganze „Rückgang auf die Tatsachen“, dieser ganze „Standpunkt der *reinen Er-*

[1]) F. J. SCHMIDT, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie, S. 71. [2]) AVENARIUS, Kr. d. r. Erf. I. S. X. [3]) WILLY, Die Krisis in der Psychologie, S. 2. [4]) Dial. § 292.

Digitized by Google

fahrung" offenbar in Anspruch genommen wird für ein philosophisches oder wissenschaftliches, also jedenfalls denkendes Verhalten (und nicht etwa für ein nach Kuh-Art genießendes, nach Maler-Art betrachtendes oder nach Schwärmer-Art ergriffenes), so muß auch für dessen Vertreter angenommen werden, daß sie nicht bei dem bloßen Dasein der Tatsachen es bewenden, sondern sich über sie Gedanken machen wollen. Doch ist hier vielleicht noch eine Bemerkung einzuschalten. Denn man könnte einwenden, diese Gedanken seien doch selbst Tatsachen. Darauf ist zu sagen: gewiß sind sie auch Tatsachen (mögen sie nun subjektiv oder objektiv gefaßt werden — § 2. 2). Aber ein Denken machen sie aus — nicht sofern sie selbst Tatsachen sind, sondern sofern sie auf andere Tatsachen sich nachbildend beziehen (§ 2). Im übrigen wäre dieser Einwand für den Gegner am verhängnisvollsten; denn auch die starren Formeln und verknöcherten Begriffe der Philosophen sind ja in diesem Sinne Tatsachen, die zur Erfahrung gehören; wird also dennoch behauptet, sie führten ab von dem Standpunkte der reinen Erfahrung, so wird ihr Denkwert offenbar nicht nach ihrer Tatsächlichkeit bemessen, sondern nach ihrem Inhalt. Ebenso werden also auch die Gedanken der Vertreter einer Tatsachenphilosophie zu beurteilen sein. Auch ihr Inhalt wird noch nicht in der Erfahrung gelegen haben, sondern sich nur nachbildend auf sie beziehen.

Nun fragt sich weiter: wenn denn für jeden philosophischen, wissenschaftlichen, denkenden Standpunkt noch neben den Tatsachen Gedanken über diese Tatsachen vorausgesetzt werden, wie werden sich diese Gedanken zu jenen Tatsachen verhalten? Darauf kann hier vorläufig und allgemein nur geantwortet werden: nachbildend, aber nicht wie die Kopie zum Original, sondern wie das Porträt zum Menschen. Es ist nämlich von vornherein klar, daß ein Gedanke über eine Tatsache nicht einfach diese Tatsache noch einmal sein kann. Dies wäre weder möglich noch vorteilhaft: jenes nicht, weil doch ein Gedanke (eben als solcher) etwas ganz anderes ist als die gedachte Tatsache (die sehr häufig kein Gedanke sein wird); dieses nicht, weil der Denkende damit gar nicht über die ursprünglich gegebene Tatsache hinausgekommen wäre, und also umsonst gedacht hätte. Vielmehr kann der Gedanke immer nur eine Auffassung der Tatsache sein: er kann sie vielleicht in irgend einem Sinne „wiedergeben", aber doch höchstens so, wie die flächenhafte Zeichnung den plastischen Körper, nämlich nach irgend einer Richtung hin durchgehend verändert. Und zwar ist (nach § 5. 2) dieses „Auffassen" ein „Verstehen", in den

Digitized by Google

wichtigsten Fällen aber ein „Begreifen“ oder „Erklären“: es hebt nämlich aus der „besonderen“ Tatsache einen „allgemeinen“ Zug heraus. Der Gedanke kann dann ein Begriff heißen. Eine solche speziell begriffliche Auffassung aber ist überall da notwendig, wo der Gedanke soll ausgesprochen werden können. Denn bekanntlich bedeuten die Worte, aus denen die menschliche Rede besteht, nur in Ausnahmsfällen („Eigennamen“) besondere Tatsachen, in allen anderen Fällen aber allgemeine Begriffe. Wo immer also aussprechbare Gedanken über Tatsachen vorhanden sein sollen, da müssen diese Tatsachen begrifflich aufgefaßt werden.

Nun ist aber unleugbar, daß die Menschen die begriffliche Auffassung der Tatsachen ebenso, ebendann und ebendort erlernen, wie, wann und wo sie den Gebrauch der Worte sich aneignen: also in jenem Prozesse des Sprechenlernens, der in den Kinderjahren beginnt, um hinsichtlich der feineren und mehr technischen Ausdrücke relativ spät sich zu erschöpfen. Damit ist aber gesagt, daß die Begriffe dem menschlichen Individuum ganz in derselben Weise überliefert werden wie die Worte. Das will nicht heißen, daß das Individuum dieser Ueberlieferung in absoluter Gebundenheit gegenüberstehe: es wird vielmehr neue begriffliche Auffassungen ebenso zu bilden vermögen wie neue Wortbedeutungen, ja beide Operationen werden in aller Regel Hand in Hand gehen. Allein es leuchtet aus der Erfahrung ein, daß dieser sprachlichen und begrifflichen Spontanëität, gegenüber der entsprechenden Rezeptivität, ein verhältnismäßig sehr beschränktes Feld eröffnet ist: kein Denker redet ausschließlich in neuen Ausdrücken, und ebensowenig denkt irgend einer ausschließlich in neuen Begriffen; aber selbst da, wo er solche einführt, muß doch sein Denken, ehe er zu ihnen gelangt, also auch das Denken, durch das er zu ihnen gelangt, in den überlieferten Begriffen stattgefunden haben — wenigstens verlautet nichts von Wunderkindern, die eine neue wissenschaftliche oder philosophische Terminologie früher ausgebildet hätten, ehe sie noch ihre Muttersprache erlernt hatten.

Wenn dem aber so ist — und der Leser kann die lächerliche Selbstverständlichkeit der vorstehenden Bemerkungen nicht peinlicher empfinden als der Verfasser —, dann sind wir Alle an die überlieferten Begriffe gebunden, ob wir wollen oder nicht. Unsere Freiheit bezieht sich vielmehr nur auf die Frage, ob wir diesen Tatbestand anerkennen, und, wenn wir ihn anerkennen, ob wir die überlieferten Begriffe nach Bedarf berichtigen wollen oder nicht; und da das starre bewußte Festhalten an der Tradition im Ergebnis von dem ebenso

Digitized by Google

starren unbewußten sich gar nicht unterscheidet, so können wir schließlich sagen: in Bezug auf die überlieferten Formen der begrifflichen Tatsachenauffassung haben wir nicht die Wahl zwischen Rezeption und Innovation, sondern nur zwischen kritischer und unkritischer Rezeption. Und nun scheint mir klar, daß hinter jenem scheinbaren Radikalismus, der mit der Tradition zu brechen und unmittelbar auf die Tatsachen der Erfahrung zurückzugehen vorgiebt, sich in Wahrheit immer eine unkritische Rezeption überlieferter begrifflicher Auffassungen verbirgt. Denn irgendwelche Gedanken über die Tatsachen müssen doch auch bei diesen Radikalen vorkommen; diese Gedanken aber, da sie nicht vom Himmel gefallen sein können, müssen entweder selbst der Tradition entnommen sein, oder doch fortgebildet von überlieferten Ausgangspunkten aus, so daß also jedenfalls eine Rezeption stattgefunden hat. Diese Rezeption kann aber keine kritische gewesen sein, da ja den in Rede stehenden Denkern das Bewußtsein derselben so sehr fehlt, daß sie vielmehr behaupten, nur die Tatsachen selbst auszusagen, nichts zuzulassen als „reine Erfahrung" usw.; also bleibt nur übrig, daß ihrem Denken eine unkritische Rezeption der Begriffsüberlieferung zu Grunde liegt oder doch vorangegangen ist.

2) In der Tat bestätigen die praktischen Beispiele diese theoretische Vormeinung nur zu sehr. Was als vollkommen neue, selbständige und epochemachende Weltanschauung unter verächtlichen Seitenblicken auf die „Fachphilosophen", die „gelehrten Herrn", „Philosophieprofessoren" etc. gewöhnlich geboten wird, sind meist Reminiszenzen an irgendwelche uralte Theoreme, gewöhnlich materialistischer, doch auch idealistischer, pantheistischer oder theistischer Färbung. Aber selbst viel ernsteren Denkern hat meiner festen Ueberzeugung nach der Bruch mit der Tradition (mag er auch individualpsychologisch durchaus unvermeidlich gewesen sein) sachlich stets mehr geschadet als genützt. Ich habe oben WILLY erwähnt: wenn man bedenkt, wie unendlich problematisch der Begriff der *Erfahrung* ist, von dem, wie wir noch sehen werden, ohne die vielfältigsten Distinktionen überhaupt kein eindeutiger Gebrauch gemacht werden kann, so wird man kaum umhin können zu glauben, daß ihm gegenüber weit weniger die enthusiastische Bejahung des genannten Forschers als vielmehr sorgfältigste und zurückhaltendste Kritik am Platze gewesen wäre; denn welchen Sinn kann es haben, der „philosophischen Weltanschauung" die der „reinen Erfahrung" entgegenzusetzen, wenn doch fast alle philosophischen Streitfragen sich auch als solche über die Tragweite des Erfahrungsbegriffes ausdrücken lassen? Aehnlich ist es F. J. SCHMIDT mit dem Begriffe des *Bewußtseins* ergangen; denn in sein Werk, das jedenfalls eine der allerbedeutendsten erkenntnistheoretischen Arbeiten der jüngsten Zeit ist, hat er die Voraus-

Digitized by Google

setzung [1]), der allgemeine Erfahrungszusammenhang müsse auch ein Bewußtseinszusammenhang sein (wie ich glaube, das πρῶτον ψεῦδος seines Standpunktes), doch wohl aus eben jenem „Psychologismus" herübergenommen, den er [2]) hinter sich zu lassen meint.

Aber auch AVENARIUS selbst kann meines Erachtens von einer derart unkritischen Rezeption überlieferter Begriffe nicht freigesprochen werden. Ohne Zweifel hat er die Psychologie, sowohl die der einzelnen Bewußtseinszustände durch die Lehre von den „Charakteren", als auch jene des seelischen Geschehens durch die von der „abhängigen Vitalreihe", auf eine vollkommen neue Grundlage gestellt, und muß ganz ohne Rivalen als die bedeutendste philosophische Erscheinung seit HEGEL anerkannt werden. Aber zu diesen Leistungen hat der Bruch mit der Tradition gar nichts beigetragen; seine erkenntnistheoretischen Resultate dagegen scheint mir dieser Bruch von vorneherein zur Unklarheit und Unfruchtbarkeit verurteilt zu haben. Die Sache ist wichtig genug, um sie hier in Kürze zu erörtern, womit zugleich auf die obigen Ausführungen eine Probe im Großen gemacht werden mag.

Die „Kritik der reinen Erfahrung" geht von einer Grundannahme aus, die [3]) als die „empiriokritische Voraussetzung" bezeichnet wird, und [4]) folgendermaßen lautet: „Es stehe ein beliebiger Bestandteil unserer Umgebung in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen, daß, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen". Von dieser Annahme meint AVENARIUS [5]), sie solle „der Idee nach alles Material in sich schließen, woraus sich die philosophischen Systeme und speziellen Erkenntnistheorien entwickeln; aber — dem Ideal nach — nichts, wozu es System und Theorie erst machen"; und er sucht deshalb genau zu präzisieren, was jene „empiriokritische Voraussetzung" enthalte und was nicht. Aber aus eben diesen Präzisierungen will ich hier zeigen, daß sie vielmehr alle Hauptbegriffe eines kosmotheoretischen Systems involviert, und somit, da ein Bewußtsein hiervon durchaus fehlt, diese Hauptbegriffe unkritisch rezipiert. Das Mittelstück der ganzen Annahme bildet „ein solches Verhältnis", daß, wenn R (der Umgebungsbestandteil) gesetzt ist, E (die Erfahrungsaussage) erfolgt. Dieses Verhältnis wird dann weiter so umschrieben, daß R die Voraussetzung von E [6]), E von R abhängig [7]), durch R bedingt [8]) sei. Wenn es dann [9]) weiterhin heißt, darin liege keinerlei Begriff von Kausalität, so ist dies zwar formell richtig; allein offenbar sind die Begriffe von Bedingtheit und Ursächlichkeit einander so nahe verwandt, daß auch in Bezug auf den zweiten nicht mehr frei ist, wer sich einmal gebunden hat, auf einen bestimmten Sachverhalt den ersten anzuwenden. Ferner kommen in der empiriokritischen Voraussetzung „Umgebungsbestandteile" vor: auch sie, hören wir [10]), involvieren weder den

[1]) Grundzüge S. 89. [2]) Ibid. S. 71. [3]) I. S. 11. [4]) Ibid. S. 3. [5]) Ibid. S. 21. [6]) Ibid. S. 3. [7]) Ibid. S. 18. [8]) Ibid. S. 19. [9]) Ibid. S. 23. [10]) Ibid. S. 23.

Digitized by Google

Begriff der Dingheit noch den der Realität. Allein, wenn es [1]) von ihnen heißt, sie würden nicht „als vage Phantome und leere Schemen" angenommen, sondern „in all ihrer physikalischen und chemischen . . . Bestimmtheit und Veränderlichkeit", so sind dies nur andere Worte dafür, daß sie als wirkliche Dinge und reale Körper vorausgesetzt werden. Was endlich die „Aussagen" betrifft, so wird zwar [2]) behauptet, es werde hier „mit diesen Wörtern keine besondere Theorie" verbunden; aber alsbald [3]) erfahren wir, dieselben würden supponiert „nicht als bloße Geräusche und Klänge . ., sondern als Worte, d. h. als lautliche Symbole für Wahrnehmungen, Erinnerungen, Gedanken etc.", welche somit [4]) den „Inhalt einer Aussage" bilden und als E-Werte bezeichnet werden — weshalb dann freilich mit verbaler Korrektheit versichert werden kann [5]), es sei damit noch keinerlei Begriff des Bewußtseins eingeführt. In Wahrheit aber ist damit bereits ein kosmotheoretisches System in den Grundlinien fertig: wir haben eine körperliche Sphäre, eine seelische Sphäre und eine sprachliche Sphäre, und zwischen den beiden ersten ein Verhältnis der Bedingtheit, zwischen den beiden letzten ein solches der Symbolisierung. Die „reine Erfahrung" ist also hier ganz ebenso wie in jeder anderen „Weltanschauung" einer Fülle von „begrifflichen Auffassungen" unterzogen worden, und zwar von Auffassungen eines ziemlich ehrwürdigen Alters und einer reichen Vorgeschichte; aber sie sind nicht als solche erkannt und erscheinen deshalb als die einzig möglichen: die unkritische Rezeption ist vollzogen.

Und dieser Sachverhalt hat sich in einer höchst eigentümlichen Weise gerächt. AVENARIUS ist nämlich im Verlaufe seiner Untersuchungen über diese vorerst unkritisch rezipierten Begriffe hoch hinausgewachsen: er hat z. B. (wenigstens grundsätzlich) erkannt, daß es an relativ zufälligen Nebenumständen liegt, ob die menschlichen Individuen einen E-Wert als „vages Phantom und leeres Schemen" oder als „reales Ding und körperlichen Gegenstand" bezeichnen, und ob sie zwischen zwei E-Werten ein Verhältnis der „Bedingtheit" aussagen oder nicht. Und da er nicht daran zweifelt, daß für die Aussagen des empiriokritischen Beobachters ganz dieselben Prinzipien gelten wie für die der beobachteten Individuen (da eben auch er ein solches Individuum ist), so würde hieraus die Notwendigkeit folgen, nun die anfänglich eingeführten Begriffe durch zweckmäßigere, das Wesentliche mehr berücksichtigende Auffassungen zu ersetzen. Daran aber hindert ihn die unkritische Natur der ursprünglichen Begriffsrezeption; und so ist die „Kritik der reinen Erfahrung" zu einem widerspruchsvollen Ganzen geworden, in dem die Ergebnisse die eigenen Voraussetzungen aufheben.

3) Wir vertreten also gegenüber den eben bekämpften Richtungen durchaus den Grundsatz der kritischen Rezeption. Ehe wir aber näher bestimmen, worin hierbei die Kritik bestehe, ist erst noch zu erläutern, woher die begrifflichen Auffassungen stammen, die über-

[1]) Ibid. S. 12. [2]) Ibid. S. 3. [3]) Ibid. S. 14. [4]) Ibid. S. 15. [5]) Ibid. S. 23.

Digitized by Google

nommen und umgebildet werden sollen. Nach den Erörterungen der früheren Paragraphe könnte man glauben, sie seien stets unmittelbar aus dem praktischen Leben und den einzelnen Wissenschaften herüberzunehmen und dann mit Rücksicht auf ihre etwaigen Widersprüche weiter zu bearbeiten. Dies ist indes eine rein schematische Darstellung, die nur dann der Wirklichkeit entsprechen würde, wenn die Weltanschauungslehre eben erst neu zu begründen wäre. Denn nur dann könnten auch die Begriffe, mit denen wir operieren und deren Kritik daher geboten ist, lediglich jenen beiden Quellen entstammen. So aber würde eine Beschränkung auf Begriffe dieser Herkunft in Bezug auf alle spezifisch kosmotheoretischen Begriffe wiederum nur eine unkritische Rezeption verhüllen. Man darf also nicht hoffen, doch noch auf diese Weise sich eine eingehende Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition zu ersparen, daß man neben den „bloßen Tatsachen" auch noch die „positiven Wissenschaften" als Ausgangspunkte berücksichtigt. Denn wir könnten doch nicht umhin, bei der Bearbeitung dieser Daten auch der spezifisch philosophischen Begriffe uns zu bedienen; und ihnen wären wir kritiklos ausgeliefert, wenn wir nicht sie selbst vorher sorgfältig geprüft haben. Wie oft sich dies in der Tat ereignet, wenn Spezialforscher zu philosophieren beginnen, ist den Kundigen hinlänglich bekannt, und auch wir werden gelegentlich solche Beispiele kennen lernen. Es hilft also nichts: die Weltanschauungslehre muß in jedem Moment ihre eigene Geschichte den Hauptpunkten nach voraussetzen; sie muß ihre Probleme verfolgen von den ersten Widersprüchen, in die sich die Begriffe der Praxis und der Einzelwissenschaften verwickeln, durch alle Formen, in denen die Kosmotheorie selbst diesen Widersprüchen zu entgehen suchte, bis zu ihrem gegenwärtigen Stande; und erst, wenn sie auch hier noch Widersprüche der bisherigen kosmotheoretischen Begriffe nachweisen kann — sei es solche miteinander, sei es solche mit denen der Einzelwissenschaften oder der Praxis —, beginnt ihre eigene Arbeit. Erst hiedurch aber sind auch dieser Arbeit selbst Aufgaben und Ziele eindeutig vorgezeichnet.

4) Denn es fragt sich nun weiter: wie denn jene Ausgleichung der Widersprüche, die wir als die wahre Auflösung der kosmotheoretischen Probleme zu betrachten gelernt haben, eigentlich zu denken sei? Mit anderen Worten: worin denn die von uns postulierte kritische Rezeption der überlieferten Begriffe im Grunde bestehe? Darauf ist nach allem Bisherigen zu antworten: darin, daß diese Begriffe in einer solchen Weise umgebildet werden, welche zur Folge

Digitized by Google

hat, daß sie einerseits tauglich bleiben zur Nachbildung der Tatsachen, daß aber andererseits die zwischen ihnen bestehenden Widersprüche behoben werden. Diese Antwort ergibt sich aus unseren bisherigen Festsetzungen von selbst; doch scheint es zweckmäßig, sowohl ihre Voraussetzungen wie ihre Konsequenzen noch ein wenig ins Auge zu fassen. Zunächst nämlich mag die Möglichkeit dieses Verfahrens einer Erläuterung bedürfen. Dieselbe beruht darauf, daß die ursprüngliche, zu praktischen oder einzelwissenschaftlichen Zwecken erfolgende Begriffsbildung gewöhnlich von Zufälligkeiten nicht frei ist: Begriffe von sehr verschiedener Tragweite können gemeinhin die Tatsachen im Sinne des betreffenden Interesses gleich gut nachbilden; und da in diesem Stadium lediglich dieses Interesse in Betracht kommt, so werden normalerweise relativ zufällige Umstände darüber entscheiden, welche dieser Möglichkeiten verwirklicht wird. Infolgedessen werden in der Regel diese primären Begriffe mehr enthalten, als zur bloßen Nachbildung der Fakten erforderlich wäre. Diese logischen Ueberschüsse nun werden sich in den einzelnen Disziplinen gar nicht störend bemerklich machen; aber gerade sie werden es sein, die, im Konflikt der verschiedenen Wissenschaften, zu den oft erwähnten Widersprüchen führen werden. In der Eliminierung dieser Ueberschüsse wird deshalb auch wesentlich die kosmotheoretische Umbildung der Begriffe bestehen müssen: sie wird an ihnen alles dasjenige zu schonen haben, was zur Befriedigung der wissenschaftlichen Interessen unerläßlich ist; aber auch alles dasjenige zu entfernen, was, darüber hinaus, ein einseitiges Bild der Tatsachen bedingen muß. Sodann aber scheint mir sehr wichtig, daß erst durch diese doppelte Bestimmtheit des Umbildungsprozesses die Möglichkeit von eindeutigen Lösungen kosmotheoretischer Probleme geschaffen wird. An sich nämlich ist es ja klar, daß dasselbe Faktum unbegrenzt viele begriffliche Auffassungen, also auch die Erfahrung unzählige Weltanschauungen zulassen muß. Sowie nämlich ein und derselbe Mensch sowohl ein Franzose wie ein Dieb, sowohl ein Zwerg wie ein Pariser, sowohl ein Rechenkünstler wie ein Barbiergehilfe heißen kann, und sowie es sinnlos wäre, darüber zu streiten, welches von diesen er sei; so kann auch das Ganze der Erfahrung durch beliebig viele Gedankensysteme wiedergegeben werden, ohne daß es einen Sinn hätte, über ihre Berechtigung zu diskutieren. In der Tat ist der faktische Zustand der Philosophie dem hier fingierten nicht allzu unähnlich. Der Eine stellt dieses System auf, der Andere jenes; und jeder versichert, daß ihm das seinige besonders zusage und als das einzig

Digitized by Google

berechtigte erscheine. Allein für eine wissenschaftliche Tätigkeit bleibt dabei sehr wenig Raum. Denn da von vorneherein feststeht, daß die Wirklichkeit sehr wohl durch alle möglichen Gedanken begriffen werden kann, so ist hier eigentlich gar keine wissenschaftliche Frage gestellt; denn die Antwort kann nie verifiziert werden: es kann die eine richtig sein, und auch die andere. Dies wird ganz anders auf Grund unserer Voraussetzungen. Hier sind für die Auflösung kosmotheoretischer Probleme zwei Kriterien gegeben; und da die Untersuchung zunächst nur von einem ausgehen kann, so dient die Uebereinstimmung mit dem anderen als Verifikation. Liegt eine Auffassung vor, die überlieferte Widersprüche ausgleicht, so wird sie verifiziert durch den Nachweis, daß sie auch noch den Tatsachen adäquat ist. Ist eine Auffassung gegeben, die das letztere zu sein scheint, so wird sie verifiziert, indem gezeigt wird, daß sie auch die erstere Leistung vollzieht. Wir werden beide Wege gehen, in der Regel aber den zweiten: zuerst die herrschenden Widersprüche entwickeln; dann zu den Tatsachen eine entsprechende begriffliche Auffassung suchen; und endlich zeigen, daß sie jene Widersprüche ausgleicht. Dabei wird es nicht genug sein, darzutun, daß die Widersprüche der jeweils letzten kosmotheoretischen Entwickelungsphase behoben sind; sondern auf die ganze Geschichte des Problems zurückblickend werden wir nachweisen müssen, inwiefern jeder Lösungsversuch berechtigt war, und inwiefern er Elemente enthielt, die einerseits zur Nachbildung der Tatsachen nicht erforderlich und andererseits der Anlaß zum Auftreten von Widersprüchen waren. Und eine Ansicht werden wir deshalb nur dann als verifizierte Auflösung eines kosmotheoretischen Problems gelten lassen, wenn sie nicht nur eine korrekte gedankliche Nachbildung der Fakten ermöglicht, sondern auch als die Synthesis der berechtigten Elemente aller Lösungsversuche sich darstellt. Damit kehren wir zugleich zu dem Grundsatze HEGELS zurück, daß die früheren Systeme in den späteren „aufgehoben" sind, in jenem „gedoppelten Sinn" des Wortes [1]), „daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen". Denn [2]) „dies ist die wahre Bedeutung der . . . so oft mißverstandenen Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes": „ebensogut, als zuzugeben ist, daß alle Philosophien widerlegt worden sind", muß „zugleich auch behauptet werden, daß keine Philosophie widerlegt worden ist . . .". Denn „das Widerlegen einer Philosophie hat . . nur

[1]) Log. (WW. III. S. 110). [2]) Encykl. I. § 81, Zus. 2 (WW. VI. S. 167).

Digitized by Google

den Sinn, daß deren Schranke überschritten, und daß das bestimmte Prinzip derselben zu einem ideellen Moment herabgesetzt wird". Somit ist[1]) „die der Zeit nach letzte Philosophie . . das Resultat aller vorhergehenden Philosophien, und muß daher die Prinzipien aller enthalten".

5) Aber man wird sagen: was nützt es der jeweils letzten Philosophie, die Prinzipien aller ihrer Vorgängerinnen in sich zu enthalten, wenn doch auch ihre eigenen Prinzipien alsbald zu ideellen Momenten ihrer Nachfolgerin herabgesetzt sein werden? Und ist nicht in der Tat die ganze hier eingeführte Auffassung der Kosmotheorie darauf angelegt, sie statt auf die endgültige Erfassung der ewigen Wahrheit auf die Abstellung eines augenblicklichen geschichtlichen Notstandes hinzuordnen? Denn, wenn sie die überlieferten Begriffe nur soweit umzubilden hat, als notwendig ist, um sie mit den gerade bekannten Tatsachen zu versöhnen und die eben hervortretenden Widersprüche zu beheben, bleibt sie so nicht mit Bewußtsein auf der Grundlage einer zufälligen geschichtlichen Ueberlieferung stehen, die doch aller Wahrscheinlichkeit zufolge noch sehr viel mehr Unangemessenes enthalten dürfte, als eben jetzt offenbar wird? Heißt dies also nicht: die Weltanschauung zu einem Flickwerk aus Grundsatz erniedrigen, und an die Stelle eines einheitlich entworfenen Neubaus ein ewiges stückweises Umbauen setzen?

Auf solche Klagen wird zu erwidern sein, daß ja mit keinem Worte das Ausmaß der Begriffsumbildung in enge Grenzen eingeschlossen, und noch weniger davon abgeraten wurde, die einzelnen Umbildungen nach einheitlichen und durchgehenden Gesichtspunkten vorzunehmen. Dem vorliegenden Versuche wenigstens wird man diese beiden Vorwürfe sicherlich nicht machen können. Aber gewiß wird niemand, um nicht einen Bau den zufälligen Beschränkungen und Bedingungen einer bestimmten Standfläche auszusetzen, ihn in die Luft stellen. Uebrigens lehrt ein Blick auf die Geschichte der Weltanschauungen, daß auch diejenigen unter ihnen, welche die Wahrheit endgültig zu erfassen meinten, sich der rückschauenden Betrachtung nichtsdestoweniger nur als Versuche vorläufiger Annäherung an dieselbe darstellen. Es macht also weit eher den Eindruck, als ob hier lediglich die Anerkennung eines Tatbestandes gefordert würde, der auch da, wo er verkannt wird, vorhanden ist. Ja wenn man sich auf diese utilitarischen Erwägungen überhaupt einlassen wollte, so könnte in der hier vertretenen gegenüber der gewöhnlichen Ansicht mit mehr Recht ein Vorteil als ein

[1]) Ibid. § 13 (WW. VI. S. 21).

Digitized by Google

Nachteil für die jedesmalige Weltanschauung gefunden werden; denn wenn sie, dieser Ansicht zufolge, an die vorhergehenden gebunden ist, so bindet sie doch in demselben Sinne auch die nachfolgenden; und wenn es eine Bedingung ihrer Verifikation ist, die berechtigten Elemente jener in sich aufzunehmen, so wird eben damit auch diesen die Verpflichtung aufgelegt, ihre berechtigten Elemente zu rezipieren.

Indes, solche Gesichtspunkte sind überhaupt irrelevant. Es handelt sich nicht um das Erwünschte, sondern um das Mögliche. Und da müssen wir aus allem Bisherigen schließen: eine endgültige Auflösung kosmotheoretischer Probleme, oder wenigstens ein Wissen um eine solche Endgültigkeit, ist unmöglich. Wir werden später finden, daß dasselbe nicht nur in Bezug auf diese Probleme gilt, sondern ganz allgemein; hier aber kann der Beweis nur für den besonderen Fall geführt werden. Wenn nämlich die Weltanschauungslehre eine sekundäre Wissenschaft ist, deren Aufgabe in der Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhanges zwischen den Gedanken der primären Wissenschaften (und der Praxis) besteht, so könnte sie zu einem definitiven Abschluß doch nur dann geführt werden, wenn auch die Gedankenbildung in den Einzelwissenschaften zum Stillstande gelangte. Und nur ein Wissen um diesen Stillstand könnte ihr auch ein Wissen um ihren eigenen Abschluß vermitteln. Solange aber in den Einzelwissenschaften ganz neue Begriffe gebildet werden oder doch gebildet werden können, solange können auch neue Widersprüche auftreten — sei es zwischen diesen neuen Begriffen, sei es zwischen ihnen und den alten. Damit aber wären auch der Kosmotheorie neue Aufgaben gestellt, es würden neue Probleme entstehen, die wiederum nur durch neue Umbildungen der überlieferten Begriffe aufgelöst werden könnten. Daß nun dieser Prozeß jemals zu Ende gehen sollte, ist offenbar ebensowenig wahrscheinlich wie wünschenswert; daß aber gar eine Gewähr für ein solches Zuendegehen könnte geboten sein, wird niemand ernstlich behaupten wollen. Dann muß aber auch zugestanden werden, daß, ebenso wie niemand die Weltanschauungslehre von vorne anfangen kann, es auch unmöglich ist, sie zu Ende zu führen.

§ 9

Die im vorigen Paragraphen von der Aufgabe auf die Methode der Weltanschauungslehre gezogenen Folgerungen lassen offenbar eine nähere Ausführung nur dann zu, wenn sich in der geschichtlichen Entwickelung und deshalb auch im gegenwärtigen Stande der einzelnen kosmotheoretischen Probleme gewisse gemeinsame Züge nach-

Digitized by Google

weisen lassen. Diese aber können mit Vorteil nur an konkreten Beispielen solcher Entwickelungen und Lösungen aufgesucht werden. Diese Beispiele werden dann zugleich so auszuwählen sein, daß sie auch inhaltlich das Verständnis der folgenden Untersuchungen zu erleichtern geeignet sind. In dieser doppelten Absicht behandeln wir daher in den folgenden Kapiteln einige **Vorbegriffe der Weltanschauungslehre.**

ERLÄUTERUNG

Dieser Paragraph bedarf zu seiner Erläuterung nur weniger Bemerkungen. Natürlich könnte, wenn gar kein schematischer Parallelismus in der Entwickelung der einzelnen Probleme zu erwarten wäre, auch alsbald zur Einteilung dieser Probleme fortgeschritten und ohne weitere methodologische Vorarbeiten zu deren Einzeluntersuchung geschritten werden. Daß jedoch der hier eingeschlagene Weg, wenn er gangbar ist, sich mehr empfiehlt, ist wohl ohne weiteres einleuchtend. Daß dies aber in der Tat der Fall sei, kann nur der Erfolg beweisen.

Die Auswahl der Vorbegriffe selbst ist selbstverständlicherweise zum größten Teil eine willkürliche. Ich kann bloß versichern, daß ich sie nicht ohne die reiflichste Erwägung aller Umstände vorgenommen habe.

Nur Eines ist hier noch mit Nachdruck zu betonen. So wünschenswert es auch aus sachlichen Gründen sein mag, die ausgewählten Begriffe schon vorweg zu behandeln: sie werden dadurch doch aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerissen, und eine vollständige Einsicht in ihr Wesen ist deshalb unmöglich, solange die Untersuchung nicht weiter vorgeschritten ist. Diese Begriffe können deshalb hier nur nach gewissen Seiten erörtert werden; andere und oft nicht minder wichtige Seiten derselben müssen dabei, und noch für geraume Zeit, im Dunkeln bleiben. Man halte sich deshalb in den nächstfolgenden Untersuchungen an dasjenige, was klar hervortritt; vieles, was zunächst ganz vernachlässigt scheint, wird später seine Beleuchtung empfangen. Ein für alle Mal sei also hier gesagt, daß die folgenden Kapitel gar nicht den Anspruch erheben, die Probleme, welche sie behandeln, endgültig aufzulösen, sondern nur auf den Weg leiten wollen, auf dem diese Auflösung zu erreichen sein mag. In diesem Sinne sind sie entworfen, und in ihm sind sie deshalb auch aufzufassen.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL

DER SUBSTANZBEGRIFF

§ 10

ER Substanzbegriff, dessen Geschichte und Klärung im folgenden erörtert werden sollen, gilt uns hier als ein Korrelat des Dingbegriffes. Unter einem Ding verstehen wir aber eine solche einheitliche und beharrliche Gruppe, zu welcher wir mehrere und wechselnde, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten zusammenzufassen pflegen; und das Substanzproblem bezieht sich nun auf die Frage, ob eine solche Gruppe noch neben jenen Qualitäten ein Element enthalte, das im Gegensatze zu der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren ihre Einheit und Beharrlichkeit begründe: dieses hypothetische Element nämlich nennen wir die Substanz. Dagegen sehen wir hier mit Bewußtsein von der Frage ab, ob das „Ding" bloß ein „subjektives" oder auch ein „objektives" Sein besitze, und ob demgemäß auch die „Qualitäten" als physische Eigenschaften oder bloß als psychische Vorstellungen zu betrachten sind.

ERLÄUTERUNG

1) Ein Stück Zucker ist ein Ding. Wenn wir über dasselbe Aussagen machen sollen, so werden wir etwa seine weiße Farbe, seinen süßen Geschmack, seine Würfelform, seine Rauhigkeit, seine Größe, sein Gewicht und vielleicht noch andere dergleichen sinnlich wahrnehmbare Qualitäten erwähnen können. Das Ding ist also jedenfalls auch eine Gruppe solcher Qualitäten. Allein es fragt sich, ob es nicht noch etwas anderes sei? Die Qualitäten nämlich sind eine Mehrheit, und sie wechseln; das Ding aber gilt uns als beharrlich, und als Einheit. Das Stück Zucker z. B. kann gelb werden; es kann (etwa durch Eintauchen in eine Flüssigkeit) einen bittern Geschmack gewinnen; es kann in eine andere Form gebracht, geglättet, verkleinert werden; es kann auch (indem es z. B. auf einen hohen Berg gebracht wird) einen Gewichtsverlust erleiden. Trotzdem aber in all diesen

Digitized by Google

Fällen seine Qualitäten wechseln, heißt es uns doch in ihnen allen dasselbe Stück Zucker. Ebenso fassen wir es aber auch trotz der Mehrheit seiner Qualitäten als Ein Ding auf; und zwar nicht in jener ganz willkürlichen Weise, in der wir etwa dieselben Pferde bald als zwei Individuen, bald als Ein Paar betrachten können; sondern unserem Sprachgebrauche würde es ebenso entschieden widersprechen, jede der genannten Qualitäten selbst ein Ding, und also das Stück Zucker eine Gruppe von Dingen zu nennen, wie auch andererseits, die genannten Qualitäten etwa erst mit der Durchsichtigkeit und Glätte der gläsernen Zuckerdose zu Einem Dinge zusammenzufassen. Da somit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel der Qualitäten, die es enthält, wesentlich zu seinem Begriffe zu gehören scheinen, so entsteht die Frage, ob nicht vielleicht das Ding außer diesen Qualitäten noch ein anderes, und zwar ein einheitliches und beharrliches Element enthalten möge, welches den Grund dafür abgeben könnte, daß auch das Ding selbst als ein einheitliches und beharrliches gedacht wird. Ein solches Element nimmt nun eine, bald näher zu besprechende Denkrichtung wirklich an, und bezeichnet es als die Substanz des Dinges. Deshalb nennen wir dieses ganze Problem (welches ja an sich auch das Dingproblem heißen könnte) das Substanzproblem, und mit seiner Entstehung, Entwickelung und Auflösung werden wir es zunächst zu tun haben. Hier sollte nur, um von vorneherein für diese Erörterungen einen Richtpunkt der Aufmerksamkeit zu gewinnen, dieses Problem ganz vorläufig umschrieben werden; ehe wir aber sie selbst weiter verfolgen, werden erst noch einige Hilfsbegriffe, deren Einführung hier unerläßlich war, etwas näher zu bestimmen sein.

2) Ist zunächst das Problem einmal in dieser Weise umschrieben, so ist es damit zugleich abgegrenzt gegen ein verwandtes und vielleicht noch wichtigeres Problem, nämlich gegen die Frage nach der Daseinsweise der Dinge: ob sie „real" oder „bloß phänomenal", ob sie „objektive Wirklichkeit" oder „bloß subjektiver Schein", ob sie „physische Stoffe" oder „bloß psychische Bewußtseinsgebilde" seien. Gerade in diesem Zusammenhange wird ja von den Philosophen der Ausdruck *Ding* häufig gebraucht, er steht dann dem anderen Ausdruck *Erscheinung* gegenüber. So aber gebrauchen wir ihn hier nicht. Uns interessiert an dieser Stelle nur die innere Struktur des Dinges: das Verhältnis des Ganzen zu seinen Elementen; und vollkommen in der Schwebe bleibt seine äußere Position: sein etwaiges Verhältnis zu einem „an und für sich existierenden Objekt" und einem „er-

Digitized by Google

kennenden Subjekt". Aber diese ontologische Zurückhaltung kann sich naturgemäß nicht nur auf das Ganze beziehen, sie muß sich auch auf die Elemente erstrecken. Die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten nämlich, von denen oben die Rede war (das Weiß, Süß, Rauh usw. des Zuckers), wird natürlich als physische Eigenschaften anzusehen geneigt sein, wer das Ding selbst als einen „materiellen Körper" betrachtet; wer dagegen dieses „bloß" für eine „Bewußtseinserscheinung" nimmt, wird jene naturgemäß für psychische Vorstellungen erklären — wenn wir einstweilen das Wort *Vorstellung* als zusammenfassenden Ausdruck für „Empfindungen" und „Phantasmen" verwenden dürfen; denn eine andere Art, von Qualitäten wie den genannten ein Bewußtsein zu haben, scheint nicht denkbar, als daß sie entweder in der „Empfindung" unmittelbar wahrgenommen oder in der „Phantasie" vorgestellt würden. Aber auch für jenes hypothetische Element, das wir vorgreifend Substanz genannt haben, muß die Frage der Daseinsweise ebenso *in suspenso* bleiben. Denn, wenn es überhaupt anzunehmen ist, so kann es natürlich, ebenso wie die Qualitäten und das Ding selbst, immer noch „subjektiv" oder „objektiv" sein; und auch, wenn es sich zunächst nur von der einen dieser beiden Seiten sollte fassen lassen, so muß doch die Möglichkeit gewahrt bleiben, es auch von der anderen aus zu bestimmen. Gesetzt z. B., es stellte sich heraus, daß für jenen Standpunkt, für den die Qualitäten lediglich Vorstellungen sind, die Substanz sich als ein anderweitiges psychisches Element nachweisen ließe, so bliebe doch die Frage vollkommen offen, ob sie sich und als was sie sich an dem physischen Objekt darstellen würde für jenen anderen Standpunkt, für den die Qualitäten auch physische Eigenschaften bedeuten. Wir haben also gleich hier einen jener oben (§ 9) in Aussicht genommenen Fälle, wo ein Begriff an dieser Stelle der Untersuchung nur bis zu einem gewissen Punkte geklärt werden kann; und es wird nützlich sein, diesen Umstand während der folgenden Erörterungen im Auge zu behalten.

3) Die Notwendigkeit, diese ontologische Frage offen zu lassen, bringt aber auch für unsere ganze Untersuchung einen recht empfindlichen Mißstand terminologischer Natur mit sich: sie zwingt uns nämlich, den Ausdruck *Qualität* in einem nicht ganz eindeutigen Sinne zu gebrauchen. Auf jenem gewöhnlichen Standpunkte nämlich, für welchen die Dinge als „objektiv" und „real" gelten, nennen wir die weiße Farbe, den süßen Geschmack, die Rauhigkeit usw. Eigenschaften des Zuckers. Andererseits bezeichnen wir durch diese selben Worte auch unsere Empfindungen resp. Phantasmen, also kurz: unsere Vor-

Digitized by Google

stellungen von diesem Stoffe (genauer und vorsichtiger: die Inhalte dieser Vorstellungen; doch sei uns hier und im folgenden gelegentlich die kürzere Ausdrucksweise gestattet, die wir nicht verfehlen werden, seinerzeit eingehend zu prüfen und zu rechtfertigen). Aber offenbar nicht in demselben Sinne. Denn die Eigenschaft unterliegt zwar grundsätzlich dem Wechsel, solange aber dieser nicht eintritt, wird sie gedacht als eine dauernde Beschaffenheit des Dinges: wir betrachten es als je Eine Eigenschaft des Zuckers, weiß, süß, rauh etc. zu sein; und diese Eigenschaften denken wir beharrend als ein und dieselben, solange das Ding sich nicht verändert, und keineswegs eingeschränkt auf jene einzelnen Momente, in denen wir das Ding mit seinen Eigenschaften vorstellen. Dagegen unsere Vorstellungen scheinen uns durchaus auf diese Weise eingeschränkt: mein jetziges Sehen der weißen Farbe, mein jetziges Schmecken des süßen Geschmackes, mein jetziges Tasten der Rauhigkeit mag inhaltlich ganz gleich sein einer früheren Empfindung; dennoch gilt es uns als eine andere Empfindung. Kurz, Vorstellungen nennen wir auch im besten Fall spezifisch gleich, die Eigenschaft aber auch im schlechtesten numerisch identisch. Und somit kann die Qualität nicht einfach und schlechthin im selben Sinne verstanden werden, wenn wir sie das eine Mal als unsere Vorstellung von dem Ding, das andere Mal als seine Eigenschaft bezeichnen. So sicher indes dies ist, so tritt doch diese Differenz nur insofern hervor, als auf eine Mehrheit von Zeitmomenten reflektiert wird. Im einzelnen Moment dagegen fallen Eigenschaft und Vorstellung durchaus zusammen; und eben nur für dieses gemeinsame Gebiet der beiden Begriffssphären soll hier das Wort *Qualität* gebraucht werden. Es eignet sich aber hierzu, weil es lange nicht so entschieden wie *Eigenschaft* auf ein korrelates Objekt sich bezieht, an dem, und lange nicht so entschieden wie *Vorstellung* auf ein korrelates Subjekt, für das die Qualität vorhanden wäre, sondern vielmehr in erster Linie die inhaltliche Bestimmtheit ausdrückt, die einer Tatsache im Gegensatze zu anderen Tatsachen eignet. Diese inhaltliche oder eben qualitative Bestimmtheit ist aber dieselbe, ob sie nun als Eigenschaft auf ein Objekt oder als Vorstellung auf ein Subjekt bezogen werde: die Eigenschaftsqualität Weiß und die Vorstellungsqualität Weiß weisen gar keinen Unterschied auf; und eben nur diese ihre gemeinsame Bestimmtheit bezeichnen wir hier als Qualität. Daraus folgt nun freilich, daß wir auch die Begriffe *Ding* und *Substanz* zunächst nur klären können für den einzelnen Moment; und also auch das Substanzproblem nur auflösen, insofern es die Einheit des Dinges gegenüber

Digitized by Google

der Mehrheit seiner Qualitäten zum Gegenstande hat, nicht aber sofort auch, sofern es mit der Beharrlichkeit des Dinges gegenüber dem Wechsel seiner Qualitäten sich beschäftigt; denn nur jene, nicht aber diese Seite des Problems läßt sich erörtern, ohne die zeitliche Erstreckung zu beachten. Und wir hätten also hier ein zweites Moment, hinsichtlich dessen unsere Erörterung des Substanzbegriffes eine nur unvollständige und vorläufige bleiben müßte. Indes wäre einerseits diese Beschränkung auch aus anderen Gründen nicht zu vermeiden, und andererseits eröffnet sich auch so die Aussicht auf ihre baldige Aufhebung. Denn die Beharrlichkeit des Dinges kann nicht verstanden werden ohne Verwendung des Identitätsbegriffes; dieser aber kann hier noch nicht analysiert werden, sondern wir werden ihm als dem zweiten Vorbegriffe der Weltanschauungslehre alsbald nach Abschluß dieses Kapitels im nächsten eine eigene Erörterung widmen. Ist aber erst einmal klar geworden, was wir unter Beharrlichkeit des ganzen Dinges verstehen, dann kann wohl nur mehr eine recht leichte Anwendung dieses Begriffes auf die Qualität erforderlich sein, um auch den Begriff der Eigenschaft zur Klarheit zu bringen. Wenn wir daher nur erst in diesem Kapitel dartun können, wie sich im einzelnen Moment das Ding zu seinen Qualitäten verhält, und im folgenden, was unter seinem identischen Beharren zu verstehen ist, dann wird sich fast von selbst auch die Einsicht ergeben, wie die Qualität eben dadurch, daß sie Qualität eines identisch beharrenden Dinges ist, zeitlich auseinandergezogen und so zur dauernden Eigenschaft gestempelt wird.

4) Das Ding wurde oben definiert als eine Gruppe sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten. Auch diese Bestimmung bedarf einiger Erläuterungen. Zunächst ist der Begriff der Wahrnehmung hier nicht zu urgieren: es handelt sich nicht um Wahrnehmung im Gegensatze zur Empfindung, also nicht um jenen Sinn des Wortes, in welchem vielfach die Wahrnehmung von Gegenständen entgegengesetzt wird der Empfindung von Qualitäten. Vielmehr zeigt schon diese Redeweise, daß im Sinne dieses Sprachgebrauches hier vielmehr gerade von Empfindung zu sprechen wäre, da es uns ja eben auf das Bewußtsein von Qualitäten ankommt. *Sinnlich wahrnehmbar* soll hier vielmehr nichts anderes bedeuten als das griechische αἰσθητός oder das lateinische *sensibilis*; und sprachliche Rücksichten vor allem lassen die hier gewählte Bezeichnung angezeigter erscheinen als etwa die andere: sinnlich empfindbar. Uebrigens werden wir auch in der Folge den hier abgelehnten Gebrauch des Ausdruckes *Wahrnehmung* uns

Digitized by Google

nicht aneignen, diesen vielmehr stets so verwenden, daß durch ihn jene Unmittelbarkeit hervorgehoben wird, die den Empfindungen im Gegensatze zu den Phantasmen, und überhaupt den „primären" gegenüber den „sekundären" Bewußtseinstatsachen zukommt. Weil aber diese Unmittelbarkeit in der sogenannten „inneren Wahrnehmung" auch intellektuelle und emotionelle Prozesse auszeichnen kann, so ward hier hinzugefügt: sinnlich wahrnehmbar, was also nur ein anderer Name für die sogenannte „äußere Wahrnehmung" sein soll.

Ferner möchte ich aber hier diesen Ausdruck auch nicht in einem strengen, technischen Sinne verstanden wissen. Wir haben z. B. oben neben Farbe und Geschmack auch Größe, Gestalt und Gewicht als *sinnlich* wahrnehmbare Qualitäten angeführt. Bei späteren Gelegenheiten dagegen wird festzustellen sein, daß diese drei „Eigenschaften" in keiner Weise als Empfindungsqualitäten sich deuten lassen. Indes kam es hier nicht an auf eine scharfe Abgrenzung der Empfindungsqualitäten, sondern auf eine solche der sinnlich wahrnehmbaren Dinge; und da es einleuchtet, daß „Eigenschaften" wie die genannten (nämlich Größe, Gestalt und Gewicht) sich nur an solchen Qualitätsgruppen finden, welche auch sinnlich wahrnehmbare Qualitäten enthalten, so scheint jene Absicht, die durch die Einführung des Begriffes „sinnlich wahrnehmbar" verwirklicht werden sollte (und die ich gleich näher darlegen werde), erreichbar, ohne daß von dem gewöhnlichen zu einem strengeren Sprachgebrauche übergegangen werden müßte. Freilich könnte nun jemand einwenden, das Substanzproblem selbst werde verwirrt, wenn dieser Punkt im Dunkeln bleibe; denn dieses frage ja gerade nach einem Elemente des Dinges, das nicht sinnliche Qualität sei; und wenn daher solche Elemente uns bekannt seien, so müßten sie zu allererst ins Licht gerückt werden. Auch käme diese Einwendung dem entscheidenden Punkte in der Tat recht nahe; denn wenn wir die Substanz sinnlich wahrnehmbarer Dinge vorzugsweise auch als Stoff oder Materie zu bezeichnen pflegen, so ist leicht einzusehen, daß dieser Begriff zu den „Eigenschaften" der Größe, der Gestalt und des Gewichts in einem näheren Verhältnisse steht, als etwa zu denen der Farbe oder des Geschmacks. Indes ist es unmöglich, die Darstellung eines Gegenstandes von allen Seiten zugleich anzufangen, und die eingehende Beschäftigung mit jenen Begriffen würde uns weit von unserem derzeitigen Gegenstande abführen. Es muß deshalb hier die Bemerkung genügen, daß ja auch Größe, Gestalt und Gewicht eine Mehrheit von „Eigenschaften" darstellen, und zwar, wie oben gezeigt, von solchen, deren Wechsel die beharrliche Identität

Digitized by Google

des Dinges ebenfalls nicht aufhebt. Sie können deshalb, weder einzeln noch zusammen, den Substanzbegriff erschöpfen. In welchem Zusammenhange sie aber dennoch speziell mit dem Begriffe der materiellen Substanz stehen mögen, dies auszuführen, wird sich später Gelegenheit ergeben. Einstweilen können wir sie ohne Schaden in einem weiteren und minder strengen Sinne zu den Qualitäten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zählen.

Die wichtigste Frage aber bleibt hier, weshalb überhaupt der Begriff des Dinges auf den einer Gruppe sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten, und d. h. auf den des Körperlichen, eingeschränkt wurde. Dies ist durchaus nicht etwa deshalb geschehen, weil ich der Meinung wäre, daß das Substanzproblem nur in Bezug auf Körperliches mit Recht aufgeworfen werden könnte. Vielmehr bezieht sich die Frage, ebensowohl wie auf das Verhältnis physischer Eigenschaften zur Materie, auch auf das der Bewußtseinstatsachen zum Ich und auf das der Worte eines Satzes zu seinem Sinn. Allein diese letzteren Begriffe haben so viel mehr Problematisches an sich, daß die Einfachheit dringend gebot, zunächst an den klarsten und deutlichsten Fall sich zu halten. Damit war aber auch die Notwendigkeit gewisser terminologischer Festsetzungen gegeben, die um so bedenklicher sind, als der Sprachgebrauch hier nirgends scharfe Grenzen anerkennt, vielmehr die vor allem in Betracht kommenden Ausdrücke: Ding, Sache, Gegenstand, Objekt, alle bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinne verwendet. Wir wollen nun in der Folge das genaue Korrelat der Substanz allgemein als Gegenstand bezeichnen, so daß unter diesen Begriff nicht nur Gruppen sinnlicher Qualitäten, sondern auch solche psychischer Phänomene und logisch bedeutungsvoller Zeichen fallen können, sofern diese Gruppen als einheitlich und beharrend gedacht werden, und mithin auch auf sie das Substanzproblem Anwendung findet. Ein Ding dagegen nennen wir solche Gruppen nur dann, wenn die sie konstituierenden Elemente wenigstens grundsätzlich der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind — was nicht ausschließt, daß von solcher Wahrnehmung im einzelnen Falle vielleicht gar nicht die Rede sein kann: sei es, daß das betreffende „Ding", wie etwa ein Atom, die Grenzen unserer Wahrnehmungsfähigkeit überschreitet, sei es, daß es, etwa wie ein Centaur, überhaupt nur für die Phantasie existiert. Jedes Ding ist also nach diesem Sprachgebrauch ein körperlicher Gegenstand — wenn auch nicht ein Körper. Denn dem Ding, als einem Gegenstande, ist wesentlich die Einheit und Beharrlichkeit des Ganzen gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel seiner (sinnlich wahrnehm-

Digitized by Google

baren) Elemente; dem Körper aber nur diese sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Elemente selbst. Darum hat es einen guten Sinn, zu fragen, inwiefern ein Stück Zucker Ein Ding sei; aber keinen, wenn darüber verhandelt würde, inwiefern es Ein Körper sei; denn die Einheit ist dem Körper zufällig, und ein Stück Zucker kann (als Körper) ebensowohl auch für eine Mehrheit aneinander gelagerter Zuckerstückchen gelten; an die Beharrlichkeit aber stellt dieser Begriff jedenfalls so viel geringere Ansprüche, daß der Zucker auch nach seiner chemischen Verwandlung in Fett noch „derselbe Körper" heißen kann, während ihn nach dieser Umwandlung niemand mehr als „dasselbe Ding" bezeichnen wird. Worauf nun diese subtilen Begriffsverschiedenheiten beruhen mögen, dies wird sich bei späteren Anlässen herausstellen: hier genügt uns die Feststellung, daß uns in diesem Kapitel das allgemeine Substanzproblem vertreten wird durch die Frage nach der Substanz eines Dinges oder körperlichen Gegenstandes. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß auch die Substanz desselben nur als materielle Substanz oder als Stoff in Betracht käme. Vielmehr bleibt die Möglichkeit vollkommen offen, daß etwa auch die Form, Struktur, Organisation dieses Stoffes, und insbesondere bei den lebenden, organischen Körpern das Bewußtsein, die Lebenskraft oder Seele ihre Einheit und Beharrlichkeit fundieren könnten. Ja vielleicht wird sich uns sehr bald herausstellen, daß gerade hier der Ursprung des Substanzbegriffes zu suchen ist.

5) Doch vorerst ist noch einer der oben gebrauchten Ausdrücke zu erläutern. Es wurde nämlich gesagt, wir pflegten die sinnlichen Qualitäten zu Dingen zusammenzufassen. Hiedurch wird einer so unheilvollen Zweideutigkeit der Weg eröffnet, daß mir eine Erklärung unerläßlich scheint, obzwar wir an einer späteren Stelle auf diesen Gegenstand noch einmal werden zurückkommen müssen. Derartige Ausdrücke lassen nämlich einen buchstäblichen und einen übertragenen Sinn zu, und die Weltanschauungslehre gerät in die verhängnisvollste Verwirrung, wenn beide nicht scharf auseinandergehalten werden, wie dies nur allzu häufig zu geschehen pflegt. Der buchstäbliche Sinn ist ein zeitlicher: ihm zufolge wird in solchen Sätzen behauptet, daß ein Vorgang des Zusammenfassens, Entstehens, Beziehens usw. wirklich einmal stattfinde oder stattgefunden habe. Der übertragene Sinn ist ein beschreibender: ihm zufolge sagen solche Ausdrücke nur, es seien zwei Objekte von solcher Beschaffenheit, daß das eine entstünde, wenn mit dem anderen die betreffende Veränderung vorgenommen würde oder vorgenommen

Digitized by Google

werden könnte. Ich verdeutliche zunächst diesen Unterschied an einem sehr gewöhnlichen Beispiel. Wenn zwei Photographien denselben Kopf in zwei verschiedenen Größen darstellen, so sagt man wohl, die eine sei eine Vergrößerung der anderen. Hier liegt derselbe Doppelsinn vor. Jenes Wort kann bedeuten, die Photographie A sei in der Tat durch (photographisch-reproduktive) Vergrößerung der Photographie B entstanden; es kann aber auch bloß bedeuten, daß sie auf diese Weise hätte entstehen können. Im zweiten Falle kann dasselbe Verhältnis ebensogut auch ausgedrückt werden durch den Satz, B sei eine Verkleinerung von A. Im ersten Falle dagegen schließen sich beide Aussagen offenbar aus: es kann in diesem Sinne nur entweder A durch Vergrößerung von B, oder B durch Verkleinerung von A entstanden sein, oder es kann auch eine ganz andere Entstehung beider Bilder stattgefunden haben, indem etwa zwei Aufnahmen desselben Kopfes in verschiedener Größe mögen gemacht worden sein. Ebenso kann z. B. vom Glauben gesagt werden, er entstehe durch Abschwächung des Wissens. Aber dies kann wiederum einmal heißen, das Wissen sei dem Glauben gegenüber (in der Entwickelung des Individuums oder der Menschheit) die frühere Erscheinung; und ein anderes Mal, man werde zu einem korrekten Begriffe des Glaubens gelangen, wenn man sich das Wissen abgeschwächt denke. Und auch hier wird man im letzteren Falle ganz dasselbe Verhältnis ebensowohl auch ausdrücken können durch den Satz, das Wissen entstehe durch eine Verstärkung des Glaubens; im ersteren dagegen sind beide Behauptungen schlechthin unvereinbar: es kann nur entweder das Wissen aus dem Glauben, oder der Glaube aus dem Wissen, oder es können auch beide unabhängig voneinander, oder beide aus einem dritten Phänomen entstanden sein. Nun möchte man denken, eine so klare Distinktion könne sich keinem Auge verbergen. Allein dem ist nicht so. Vielmehr beruht ein großer Teil aller psychologischen und auch kosmotheoretischen Untersuchungen auf der Vermengung dieser beiden Gesichtspunkte, und insbesondere auf der Uebung, die beschreibende Bedeutung derartiger Sätze in die zeitliche hinüberzuspielen. Indem nämlich begreiflicherweise jede zusammenfassende Beschreibung mit möglichst einfachen Elementen zu operieren sucht, bietet sie unausgesetzt den erklärenden Theorien Anlaß dazu, diese einfachen Elemente auch für die früheren auszugeben und den „Aufbau“ des komplizierten Ganzen im Sinne der Struktur in einen solchen im Sinne der Konstruktion umzudeuten. Und dieser Unfug wird begünstigt durch den Umstand, daß eine solche

Digitized by Google

Uebertragung in manchen Fällen das Richtige trifft. Ein Haus z. B. besteht aus Ziegeln usw., und es ist auch entstanden, indem man einen Ziegel auf den anderen gelegt hat. Der menschliche Leib aber besteht zwar aus Knochen, Muskeln, Sehnen, Gefäßen, Nerven etc., aber er ist keineswegs so entstanden, daß diese Teile wären zusammengestückelt worden, und die anatomische Zergliederung kann deshalb unmöglich die embryologische Beobachtung ersetzen. Ebensowenig folgt daraus, daß chemische Verbindungen aus chemischen Elementen (oder Moleküle aus Atomen) bestehen, daß sie auch durch deren Zusammentreten müßten entstanden sein, da grundsätzlich ebensowohl auch die Verbindungen vor den Elementen könnten vorhanden gewesen sein (eine Annahme, die nur wegen der für frühe Entwickelungsepochen vorauszusetzenden hohen Temperaturen ihre Bedenken hat); und ähnlich verhält sich die Gesellschaft zum Individuum, das Wort zu den Einzellauten und der Satz zu den Worten. Es ist deshalb von der äußersten Wichtigkeit, den zeitlichen und den beschreibenden Sinn solcher Ausdrücke auseinanderzuhalten. Und wenn wir den letzteren, weil er vorzüglich auf die Beschreibung des Ganzen nach seinen Teilen sich bezieht, den analytischen nennen wollen, so müssen wir ihm den ersteren, als den genetischen, aufs entschiedenste entgegensetzen. Auch ist zu beachten, daß die Analyse es kaum vermeiden kann, Ausdrücke von primär genetischer Bedeutung zu verwenden, also die Beschreibung der Struktur eines Gebildes in die Form einer fiktiven Konstruktion desselben zu kleiden, wie dies an den obigen Beispielen von der Vergrößerung eines Bildes und der Verstärkung des Glaubens deutlich wird; allein eine derartige begriffliche Rekonstruktion ist doch etwas ganz anderes als eine wahrhaft geschichtliche Konstruktion. Indem wir nun ein Zurückkommen auf diesen Punkt, und speziell auf seine Bedeutung in der Psychologie, uns vorbehalten, wenden wir das eben Bemerkte auf unsern besonderen Fall an. Wir sagten, die sinnlichen Qualitäten würden zusammengefaßt zu Dingen. Dies ist lediglich im analytischen Sinne gemeint. Denn nur so viel ist ohne weiteres klar, daß, um ein Ding zu beschreiben, jedenfalls auch die dasselbe konstituierenden Qualitäten aufgezählt werden müssen. Daß jedoch das Ding aus seinen Qualitäten entstanden sei, also ihnen als den früheren gegenüber eine spätere Bildung darstelle — zu dieser genetischen Behauptung haben wir jedenfalls bisher nicht das geringste Recht; ja wenn wir bedenken, daß wir Qualitäten, die nicht Qualitäten eines Dinges wären, überhaupt nicht kennen, so wird uns zweifelhaft werden, ob eine derartige Meinung

Digitized by Google

überhaupt einen verständlichen Sinn enthalte. Und so bemerke ich auch schon für alle Folge, daß solche Ausdrücke, welche in dieser Hinsicht eine doppelte Auslegung zulassen, stets analytisch zu verstehen sind, wenn nicht besonders bemerkt wird, daß sie genetisch aufzufassen seien.

§ 11

Für die Praxis ist das Ding vor allem ein Wirksames und Brauchbares, d. h. etwas, das spontan Einiges tut und Anderes sich gefallen läßt: also ein Lebendiges. Diese in Wirksamkeit und Brauchbarkeit sich äußernde Lebendigkeit kommt aber einerseits nur dem Dinge zu, und keineswegs seinen Qualitäten; und sie bleibt andererseits in der Regel auch bestehen, wenn diese sich ändern. Für diesen Standpunkt begründet daher auch diese Lebendigkeit ohne weiteres die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel seiner Qualitäten. Wir nennen ihn einstweilen den animistischen.

Die Naturwissenschaft dagegen, die es nicht, wie die Praxis, mit dem Einzelfall zu tun hat, sondern mit Gruppen ähnlicher Einzelfälle, und welche die Gesetzmäßigkeiten jener Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten nachweist, betrachtet diese letzteren in ihren Einzelerscheinungen nicht als eine spontane Aeußerung der Dinge, sondern als ein notwendiges Geschehen an ihnen, und demgemäß gelten ihr auch die Dinge selbst (zunächst mit Ausnahme der Menschen- und Tierleiber) nicht als lebendig, sondern als tot.

Auf diese Weise entsteht also ein Widerspruch, der auch den Substanzbegriff über seine animistische Form hinaustreibt.

ERLÄUTERUNG

1) Wie fast auf alle in diesem Paragraphen berührten Punkte, werden wir auch gleich auf die hier behauptete ursprüngliche Dingbelebung bei späteren Gelegenheiten wiederholt zurückkommen müssen, und beschränken uns deshalb an dieser Stelle auf eine summarische Darlegung. Diese mag ausgehen von der allbekannten Tatsache, daß alle primitiven Kulturstufen ihre religiösen Anschauungen auf das Prinzip der Naturvergottung gründen. Denn wenn wir erwägen, daß auf solchen Kulturstufen die Zahl der Kunstprodukte gegenüber jener der Naturobjekte eine verschwindend kleine ist; und daß überdies eine große Anzahl der ersteren, nämlich alle Werkzeuge (einschließlich der Kleidungsstücke und Schmuckgegenstände), wenigstens sobald sie in Funktion sich befinden, zunächst überhaupt nicht als besondere Dinge,

Digitized by Google

sondern vielmehr als erweiternde Bestandteile der menschlichen Persönlichkeit sich darstellen; so werden wir zugeben müssen, daß die allgemeine Dingbelebung kaum mehr als jenes Prinzip besagt. Auch wird immerhin des Doppelzeugnisses unserer Sprachen gedacht werden dürfen, sofern dieselben einerseits auch den unbelebten Dingen Geschlechtsunterschiede beilegen, andererseits alle Vorgänge als Tätigkeiten ausdrücken; denn wenn hier auch ohne Zweifel vielfache Analogiebildungen mitgewirkt haben, so kann es doch kaum ein Zufall sein, daß gerade jene Sprachformen, die unmittelbar Merkmale und Aeußerungen des Lebens bezeichnen, für alle anderen paradigmatisch geworden sind. Daß auch noch unsere Kinder zu einer solchen belebenden Auffassung ihrer Umgebung neigen (etwa den Tisch schlagen, an dem sie sich gestoßen haben, ganz wie einst Xerxes den Hellespont gepeitscht haben soll), ist gleichfalls bekannt genug. Dafür aber, daß diese Neigung auch in reiferen Entwickelungsstadien sich erhalten und entfalten würde, wenn nicht der Einfluß der erwachsenen Umgebung hemmend sich einmischte, bieten einen hinreichenden Beleg die merkwürdigen Erfahrungen, die in dieser Beziehung an Kaspar Hauser gemacht wurden, nachdem er aus seiner absolut einsamen Jugendgefangenschaft befreit worden war, und die nach A. Feuerbachs Bericht BENEKE[1]) mit folgenden Worten wiedergibt: „Kaspar Hauser wunderte sich über nichts mehr, als daß die an den Häusern in Nürnberg gemalten oder ausgehauenen Pferde, Einhörner, Strauße etc. immer an Einer Stelle blieben und nicht davonliefen. Gegen eine Statue in dem Hausgarten äußerte er seinen Unwillen, daß sie so schmutzig aussehe und sich nicht wasche. Ein Blatt Papier, das der Wind herabwehte, war vom Tisch hinweggelaufen. Einem Knaben, der mit einem Stocke auf den Stamm eines Baumes schlug, äußerte er seinen Unwillen, daß er dem Baum so wehe tue. Die Kugeln einer Kegelbahn liefen, seinen Aeußerungen zufolge, freiwillig, und taten anderen Kugeln wehe: weshalb er ihnen denn Unterricht erteilen wollte, wie sie es machen sollten, übereinander wegzuspringen, und sich bitter beschwerte, daß sie zu eigensinnig seien, seine Unterweisung anzunehmen.“ Dem allen zufolge kann es also wohl als ausgemacht gelten, daß die Auffassung des Dinges als eines Lebendigen im genetischen Sinne die ursprüngliche ist. Wir bezeichnen sie aber, einem verbreiteten Sprachgebrauche folgend, als die animistische, ohne damit einen anderen als den eben dargelegten Tatbestand ausdrücken zu wollen.

[1]) Syst. d. Metaph., S. 84.

Digitized by Google

2) Wir behaupten aber nun auch noch hierüber hinaus, daß diese Auffasunsg speziell diejenige der Praxis sei. Nun wird man ja von vorneherein geneigt sein, zuzugeben, daß, wie die Praxis überhaupt der Theorie zeitlich voranzugehen pflegt, so auch die ursprüngliche Denkweise vorzugsweise eine praktische sein dürfte. Dennoch bedarf diese These noch einer besonderen Begründung, die freilich nicht eben schwer zu finden ist. Denn das praktische Verhalten ist seinem Begriffe nach ein Tun und Leiden: ein Angreifen, Wirken und Brauchen; ein Widerstehen, Ueberwältigtwerden und Sichgefallenlassen. Für diesen Standpunkt, und für das Interesse, das ihn beherrscht, kann aber auch an den Dingen nichts anderes in Betracht kommen als ihr Gegenverhalten: sie müssen hier begriffen werden als Wesenheiten, die unser Wirken hemmen oder sich ihm fügen, und deren Wirken wir abwehren oder uns gefallen lassen. Daß aber hiebei das Gegenverhalten dem Verhalten, das Hemmen und Sichfügen dem Widerstehen und Nachgeben gleichartig gedacht wird — dies mag wohl noch einer näheren psychologischen Erklärung bedürfen, gewiß aber erfordert es keine besondere Nachweisung. Denn sicherlich ist auch noch für uns selbst dieses die einzig naheliegende, ja eigentlich selbstverständliche Auffassung: daß das Wirken nur durch ein Gegenwirken, der Angriff nur durch einen Widerstand, die Abwehr nur durch einen Angriff gehemmt und überwältigt werden kann. Wenn aber nach unserer Voraussetzung (die ja den fictiven Zustand eines absolut und ausschließlich praktischen Verhaltens zum Inhalte hat) auf dieser Entwicklungsstufe in solchem Tun und Leiden, Wirken, Angreifen, Abwehren und Nachgeben unser eigenes Leben besteht und darin sich erschöpft, so versteht sich von selbst, daß auch das entsprechende Gegenverhalten der Dinge als ihr Leben gedacht werden wird. Oder, von einer anderen Seite her betrachtet: für die Praxis ist ein Ding von Interesse nur insofern, als es durch seine Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten unser Verhalten ihm gegenüber bedingt. Es ist also auch nur dieses bestimmte Ding, insofern es durch diese bestimmten Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten uns ein bestimmtes Verhalten ihm gegenüber auferlegt: sei es ein Verzehren oder Fliehen, ein Aufsuchen, oder ein verschiedenartiges Nutzen. Sowie aber dieses unser bestimmtes Verhalten, Wirken und Brauchen den Dingen gegenüber den spezifischen Charakter unserer Lebendigkeit ausmacht, so macht auch dieses bestimmte Gegenverhalten, Gegenwirken und Gegenbrauchen des Dinges uns gegenüber seine besondere Lebendigkeit aus, und nur dieser spezifische Charakter seiner Lebendigkeit

Digitized by Google

macht es für uns zu diesem bestimmten Ding. Diese spezifische Vitalität des Dinges uns gegenüber (sein Beißen oder Ernähren, Erleuchten oder Beschatten, Drücken oder Weichen usw.), und unsere spezifische Reaktion dem Ding gegenüber (unser Fliehen oder Haschen, Aufsuchen oder Pflegen, Stemmen oder Verfolgen etc.) sind also auf diesem Standpunkte Wechselbegriffe und erschöpfen in ihrer gegenseitigen Bestimmtheit die Bedeutung des Dinges für die Praxis. Was etwa sonst noch an ihm bemerkt wird, hat eine solche Bedeutung nur als Anzeichen für seine Vitalität und unsere Reaktion: dahin aber gehören offenbar ihrer großen Mehrzahl nach die sogenannten Qualitäten. Denn daß der Fuchs rot, das Palmblatt grün, das Wasser durchsichtig ist, alles das hat offenbar an sich für die Praxis gar kein Interesse: es wird beachtet nur als Kennzeichen solcher Dinge, welche Hühner stehlen, Datteln tragen und den Durst löschen, und deshalb zu jagen, zu pflanzen und zu schöpfen sind. Dann wird man aber von vorneherein erwarten dürfen, daß für diese Auffassung das Ding Eines heißen wird, auch wenn es mehrere solche Kennzeichen hat, und Dasselbe bleiben wird, auch wenn diese Merkmale wechseln. Doch ehe wir diesen Gedanken weiter verfolgen, ist erst noch aus dem bisherigen eine andere Folgerung abzuleiten.

3) Eben darum nämlich, weil es sich uns hier um den Dingbegriff der Praxis handelt, habe ich nur von einer Belebung, nicht aber von einer Beseelung der Dinge gesprochen, und möchte auch den Ausdruck *Animismus* nur im ersteren Sinne verstanden wissen. Denn unter der Seele verstehen, wie wir später einmal noch sehen werden, jene primitiven Zeitalter durchaus nicht etwas Psychisches, und auch nicht vorzugsweise einen Träger psychischer Erscheinungen, sondern vielmehr ein hauch- oder feuerartiges, also jedenfalls stoffliches Wesen, dessen Anwesenheit im Leibe die Lebendigkeit desselben „erklären" soll; und diese Annahme pflegen sie dann allerdings auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch weiterhin der weit verbreitete Glaube an Dingseelen entsteht. Allein, wie schon der Begriff der „Erklärung" anzeigt, ist damit der Standpunkt der Praxis bereits zu Gunsten der Theorie verlassen: die Denkweise, welche hier hervortritt und die an einem Leibe beobachteten Lebenserscheinungen auf eine demselben innewohnende „Seele" zurückführt, ist grundsätzlich dieselbe, die noch in unserer populären Physik die an einer Metallkugel beobachteten Anziehungs-, Abstoßungs- und Funkenphänomene durch eine über die Oberfläche derselben verteilte „Elektrizität" sich verständlich macht; sie aber kann keineswegs mehr animistisch (in dem hier festgesetzten Sinne) heißen,

Digitized by Google

vielmehr werden wir sie im nächsten Paragraphen unter dem Namen der *metaphysischen* kennen lernen. So weit und früh also auch der Glaube an Dingseelen verbreitet sein mag: nicht er ist es, den wir hier unter der primitiven Dingbelebung verstehen, sondern allein die Annahme jenes spontanen Tuns und Leidens der Dinge, das wir eben als ihre Lebendigkeit charakterisiert haben.

Mit dieser Annahme aber ist ebensowenig wie über den Glauben an eine Seele auch über die Zuschreibung bestimmter Bewußtseinserlebnisse an die Dinge etwas ausgemacht. Zunächst gewiß nicht in dem Sinne, als ob die Dingbelebung für das Bewußtsein derjenigen, die sie vollziehen, eine Reflexion auf psychische Zustände in sich schlösse. Denn eine solche Reflexion ist primitiven Denkstufen auch für das eigene psychische Leben nicht zuzutrauen, da (wie sich später noch eingehender zeigen wird) auf ihnen durchgängig das Interesse am Aeußeren und Objektiven haftet, und dasjenige am Innern und Subjektiven stets erst relativ spät sich geltend macht. Aber auch für unsere psychologische Analyse involviert die Dingbelebung nur ein sehr geringes Maß von Bewußtseinszuschreibung. Denn all jenes Tun und Leiden, Angreifen, Abwehren und Nachgeben, das, wie wir sahen, den praktischen Begriff der Lebendigkeit erschöpft, wird uns psychisch gegeben lediglich durch ein sehr elementares Bewußtsein von der Bewegung unseres Leibes, das durch gewisse Gefühlsnuancen näher zu einem solchen von jenen besonderen Arten der Lebensäußerung differenziert wird (eine absichtlich sehr allgemeine und unbestimmte Ausdrucksweise, die ihre bestimmtere Ausführung erst sehr viel später erhalten kann). Nichts anderes somit als diese wenigen Nuancen des Bewegungsbewußtseins wird auch in der Dingbelebung den Dingen unmittelbar zugeteilt. Nahe freilich wird es dann liegen, dieses Bewußtsein zunächst auch durch reichere affektive Färbung auszugestalten, also die Dinge freundlich und feindlich, zornig und mild, mutig und feig sich vorzustellen; sodann, es weiterhin durch Zwecke zu ergänzen, nämlich das Verhalten der Dinge aufzufassen als dienend gewissen Absichten: der Erzwingung von Diensten, der Befriedigung von Begierden, der Abwendung von Schädigungen usw.; endlich diese Zwecke vermittelt zu denken durch die Wahrnehmung von Wesen und Vorgängen: von wertvollen und begehrten Besitzstücken, von freundlichen oder feindlichen Gesinnungen, von beneidetem Reichtum und hilfsbedürftiger Not. Und in der Tat findet sich ja die Lebendigkeit der Dinge in dieser Weise zu einem vollen, menschenartigen Bewußtsein überall da fortgebildet, wo sie als Dämonen oder Götter zum Gegenstande

Digitized by Google

kultischen Verkehrs werden. Indes, alle solche Erweiterung der Lebendigkeit zu einem reicheren Innenleben geht doch schon hinaus über die unmittelbare praktische Berührung mit den Dingen, und ist ein Fortschritt zu ihrer theoretischen Auffassung, wenn auch freilich kein weiterer, als den die Praxis überall dort tut, wo sie aus ihren eigenen Motiven heraus in die Theorie sich umsetzt. Uns aber kommt es hier gerade darauf an, den Dingbegriff der Praxis in seiner vollen Strenge festzuhalten; so gefaßt aber schließt er, wie sich gezeigt hat, die Annahme eines irgendwie entfalteten psychischen Innenlebens ebensowenig ein wie die einer metaphysischen Seelensubstanz, sondern beschränkt sich auf die unmittelbare Lebendigkeit. Deren Verhältnis zu den Qualitäten des Dinges aber ist nunmehr noch einmal ins Auge zu fassen.

4) Ich sagte schon oben: wie die Praxis dem Ding gegenüber bestimmt sei als eine spezifische Reaktionsweise, so sei auch das Ding der Praxis gegenüber bestimmt als eine spezifische Lebendigkeit, und alle seine Qualitäten hätten nur die Bedeutung von Anzeichen für diese beiden fundamentalen Bestimmtheiten; deshalb sei auch durchaus verständlich, daß weder die Einheit des Dinges auf diesem Standpunkte aufgehoben werde durch die Mehrheit dieser Anzeichen, noch auch seine Identität durch ihren Wechsel — solange nämlich jene beiden Fundamentalstücke trotzdem einheitlich und identisch bleiben. Es fragt sich nun, inwiefern dies tatsächlich der Fall ist. In Bezug auf die Einheit kann nun die Notwendigkeit, diese Frage zu bejahen, gar nicht bezweifelt werden. Denn dasjenige, dem die Lebendigkeit zukommt und demgegenüber unsere Reaktion stattfindet, sind nie die mehreren Qualitäten, sondern dies ist immer das Eine Ding, das jene an sich hat und an ihnen erkannt wird. Nicht die rote Farbe des Fuchses oder seine Gestalt stiehlt Hühner und kann erschlagen werden, sondern allein der Fuchs; und weder die Durchsichtigkeit des Wassers, noch seine Flüssigkeit, noch seine Kühle, noch sein Geschmack löscht den Durst und strömt nach abwärts, und wird deshalb geschöpft und getrunken, sondern allein das Wasser. Aber auch die Identität des Dinges wird in dieser Beziehung durch den Wechsel seiner Qualitäten wenigstens innerhalb jener Grenzen nicht berührt, innerhalb deren sie überhaupt ausgesagt zu werden pflegt. Ob nämlich der Fuchs mehr oder weniger rot, größer oder kleiner ist, dies ändert gar nichts, weder an seiner spezifischen Vitalität noch an unserer spezifischen Reaktion; und ebensowenig werden diese hinsichtlich des Wassers modifiziert, es sei nun heller oder trüber, tropfenförmig geballt oder in ein Gefäß eingeschlossen. Wenn aber der Fuchs auf

Digitized by Google

dem Felde verwest und zu Staub zerfallen, das Wasser zu Eis erstarrt oder zu Dampf verkocht ist, dann heißt es allerdings ein anderes Ding, weil auch unsere dadurch geforderte Reaktion, und daher für diese Auffassung auch die Art seiner Lebendigkeit, zugleich mit den Qualitäten sich geändert hat. Man kann deshalb im allgemeinen sagen, daß für die Denkweise der Praxis ein Ding nicht nur aus seinen Qualitäten besteht, sondern außerdem und vornehmlich noch seine (unserer spezifischen Reaktion entsprechende) besondere Vitalität enthält; daß seine Einheit und Identität gegenüber der Mehrheit und dem Wechsel der Qualitäten auf der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit dieses Elementes beruht; und dies heißt nach unserer früheren Erklärung (§ 10. 1), daß für die animistische Form des Dingbegriffes die Substanz des Dinges in seiner spezifischen Lebendigkeit besteht.

5) Indem ich darangehe, die Entwickelung der eben dargelegten Gedankengänge in der bisherigen Geschichte der Philosophie zu verfolgen, leide ich unter der Schwierigkeit, daß dieselben anderen von geringerer und auch von größerer Tragweite so nahe stehen, daß eine saubere Scheidung kaum ausführbar scheint. Es muß deshalb genügen, einiges Hiehergehörige an dieser Stelle beizubringen; Anderes, und zum Teil Wichtigeres, wird uns später in anderen Zusammenhängen begegnen.

Daß die Menschen ihre Umgebung menschenartig zu denken pflegen, ist ein uralter Gedanke. Mit besonderem Nachdrucke hat sich dieses Prinzip des Anthropomorphismus dem Nachdenken über die religiösen Vorstellungen aufgedrängt, und schon XENOPHANES hat es mit aller Schärfe in erstaunlichen Versen ausgesprochen [1]). Daß aber nicht nur eine besondere Form des Götterglaubens, sondern dieser Glaube überhaupt auf jenes Prinzip zurückgehe, nämlich auf die „allgemeine Neigung unter den Menschen, alle Wesen ihnen selbst ähnlich zu denken und auf jeden Gegenstand jene Eigenschaften zu übertragen, mit denen sie nahe bekannt und deren sie sich innerlich bewußt sind" (*tendency . . . to transfer to every object those qualities . . . of which they are intimately conscious*), dies hat wohl in solcher Allgemeinheit zuerst HUME [2]) behauptet, und auf diese selbe Neigung auch die poetische Personifikation, physikalische Begriffe wie den des *horror vacui*, und andere dergleichen „Absurditäten" zurückgeführt. Ohne mit der Feststellung des Faktums ein solches (wie sich immer mehr herausstellen wird, sehr voreiliges) Werturteil zu verknüpfen, hat bald darauf HERDER [3]) ausgesprochen: „Der empfindende Mensch fühlt sich in alles, fühlt alles aus sich heraus, und druckt darauf sein Bild, sein Gepräge", und hat von diesem Grundsatze Anwendungen auf die Grundbegriffe der Naturlehre gemacht, auf die wir

[1]) Frg. 15 (Diels). [2]) The natural history of religion 3 (Essays II, S. 317). [3]) Vom Erkennen und Empfinden, Erster Versuch (WW. zur Phil. u. Gesch. IX. S. 8).

Digitized by Google

noch werden zurückkommen müssen. Vollends zusammenzufallen aber scheint der Begriff des Lebendigen mit dem des Dinges, ja des Seienden überhaupt einmal JEAN PAUL [1]); denn er legt uns geradezu ein „Unvermögen" bei, „uns etwas Lebloses existierend, d. h. lebend zu denken". Fast mit den Worten HUMES dagegen erklärt COMTE [2]) die anfängliche „theologische" Denkweise der Menschheit (die sich mit der von uns als „animistisch" bezeichneten nahezu völlig deckt) durch „die ursprüngliche Neigung des Menschen, unwillkürlich das innere Gefühl seiner eigenen Natur zur allgemeinen grundlegenden Erklärung jedes beliebigen Phänomens zu übertragen" (*tendance . . . à transporter . . . le sentiment intime . . . à l'universelle explication radicale de tous les phénomènes . . .*). Aber schon etwas früher hatte HERBART [3]) denselben Tatbestand nicht nur gleichfalls festgestellt, sondern auch eingehender zu erklären versucht. Auf die Frage nämlich: „Was mag wohl leichter und eher ausgebildet werden, die Vorstellung des Toten oder des Belebten?" antwortet er, es sei „natürlich, daß anfangs alle Gegenstände für empfindende gehalten werden". Denn „das Kind sei von einem fallenden Körper getroffen: so oft es denselben von neuem fallen sieht, reproduziert sich die Erinnerung an den Schmerz; und nach einigen Erfahrungen über den Zusammenhang des Schmerzes mit der getroffenen Stelle wird in jeden Gegenstand, auf welchen dieser Körper fallen möchte, auch dieser Schmerz hineingedacht". Mit anderen Worten: die primitive Dingbelebung wird anerkannt, und soll zurückgehen auf eine Ideenassociation der Aehnlichkeit, indem den Dingen wegen ihrer Analogie mit unserem Leibe auch ein dem unsrigen analoges Bewußtsein zugeschrieben werde. BENEKE [4]) hat diesen Faden weitergesponnen, indem er ausführt, wir erfaßten das Sein der Außendinge überhaupt nach Analogie des in unserem Bewußtsein unmittelbar erlebten Seins; da aber diese Uebertragung die Aehnlichkeit der Wahrnehmungsinhalte mit unserem Leibe als Associationsgrundlage voraussetze, so sei es natürlich, daß wir hiebei vom Menschen aus- und erst allmählich auf andere Objekte übergingen; und so erkläre sich, warum auch das Sein dieser letzteren für Kinder und Wilde ursprünglich ein menschliches sei. Diesen Ansichten hat sich auch UEBERWEG [5]) angeschlossen, der ebenfalls die Erkenntnis lebender Wesen derjenigen toter Objekte vorangehen läßt, und sie auf eine analogische Association zurückführt. Diese letztere Erklärung fehlt dagegen bei SCHLEIERMACHER [6]), der dafür den Gedanken selbst aufs klarste ausspricht: „Der Zusammenhang aber zwischen dem . . . Beziehen auf das eigene Sein und dem . . . Setzen der Außenwelt ist vermittelt durch das sich immer zuerst fixierende Setzen anderen menschlichen Seins." Und er fügt hinzu: „Die Beziehung auf die natürliche Außenwelt fängt immer zuerst an mit dem geschäftlichen Denken,

[1]) Quintus Fixlein, 1. Jus de tablette für Mannspersonen: Ueber die natürliche Magie der Phantasie (WW. III, S. 208). [2]) Phil. pos. IV. S. 660 f.). [3]) Psych. als Wiss. § 133 (WW. VI. S. 233 f.). [4]) Syst. d. Metaph. S. 79 ff. [5]) Syst. d. Log. § 41 (S. 73 f.). [6]) Dial., Beilage D. 19 (S. 453).

Digitized by Google

des Wissenwollens
, d. h. der
gemeint ist,
aus der engen
im Griechischen,
ist. Dieselbe
des Subjekts) und
entwickelt, wo er
ihm eben damit
Auch in neuerer
führe noch einiges an,
So sagt WUNDT[7]:
als eines dieser
willkürliche Bewegung
von entscheidendem
Werden doch
und das ursprüng-
meres Sein zu verlegen, wie
[8]: „Der Substanz-
umgekehrt!" Ähnlich
Sinnes zu liegen, aber
indem ich in das Ding
Und dies ist die un-
Ich mache ich das Ding zum
in dem Sinne, in dem
etwas, das in den Eigen-
so wie ich mich betätige in
Das Ding ‚wirkt' und ‚erfährt'
[9]: „Sich selbst weiß
Tun als ein Wirkendes und
sein Tun gehemmt, so
Bestand gemäß seinem eigenen
sogleich zum Ausfluß eines
Dieser gestaltet sich erst
analogen Wesen, einem Gegen-
gewissermaßen ein Reflex der
in ihr alle die Merkmale enthalten
Einheit und Identität, Permanenz
Doch diese Zitate enthalten
unmittelbar erfordert wird.
zu behaupten uns berechtigt und

[7]) System S. 134 f. [8]) Der Wille zur [9]) Außenwelt S. 21. [10]) Ibid.

Digitized by Google

genötigt sahen, besagt es, wenn MÜNSTERBERG [1]) nur in jenen Fällen die sogenannten leblosen Dinge „in der wirklichen Welt als Subjekte anerkannt" werden läßt, in denen „die Natur uns überwältigt", und wir in ihr ein geistiges „Wesen ahnen". Dies hängt zusammen mit einem Grundfehler des überaus wertvollen Werkes, der auch seine kühnsten und reifsten Ergebnisse immer wieder einseitig verschiebt; und da wir auf seine Vorzüge und Mängel noch oft werden zurückkommen müssen, so wird sich hier ein kurzes Verweilen empfehlen. Unter der „wirklichen Welt" nämlich versteht MÜNSTERBERG [2]) die unmittelbar erlebte „reine Erfahrung", und in deren Mitte steht [3]) das „wirkliche Ich" als „stellungnehmende Aktualität", wie es sich betätigt „im Vorziehen und Ablehnen, im Lieben und Hassen, im Gebrauchen und Meiden, im Bewundern und Verabscheuen, im Zustreben und Aufgeben, im Beachten und Abwenden, im Bejahen und Verneinen, kurz in den unendlich mannigfaltigen Entscheidungen des Wollens und Nichtwollens." Diese „wirkliche Welt" der „Stellungnahme" ist also die Welt der Praxis, — aber sie wird immerwährend verengt zu einer Welt der normativen Werte. Und hiegegen verwahren wir uns um so entschiedener, je öfter wir im folgenden mit den Gedanken des genannten Forschers zusammentreffen werden. Die elementare „Stellungnahme" des Menschen ist nicht eine solche für Gott, König und Vaterland, oder zu Gunsten des Wahren, Schönen und Guten: er selbst ist zutiefst nichts weniger als ein nationalliberaler Organismus. Er kann zu einem Objekt gar nicht eindeutiger „Stellung nehmen", als indem er sich anschickt, es aufzuessen oder vor ihm davonzulaufen. Kurz, jedes Wollen, Tun und Wirken ist „Stellungnahme", und in der „wirklichen" Welt werden daher alle Objekte sich darstellen als das, was sie für dieses Wollen, Tun und Wirken bedeuten. Wo immer sie für dieses eine Gegenwirkung, einen Widerstand, eine Hemmung bedeuten können, da werden sie auch als ein „Subjekt anerkannt", nämlich als ein Lebendiges empfunden werden. Und schon im Bereiche des Organischen wird in diesem Betracht der Prophet vor dem Floh nichts voraushaben: auch der letztere wird, sobald er sich springend dem Erschlagenwerden entzieht und wütend verfolgt wird, ganz ohne jeden Zweifel als „Subjekt anerkannt" werden. Dasselbe aber — und damit kehren wir zum Ausgangspunkte zurück — gilt auch von den „unbelebten" Dingen. Jeder feste Körper zum mindesten kündigt sich schon durch den Widerstand, den er unserer Aktivität entgegensetzt, als ein lebendiges Subjekt an, und ebenso auch flüssige und gasförmige Körper wenigstens dann, wenn sie (als Strom oder Wind) unsere Willkürbewegung „hemmen", Objekte mit sich „fortreißen", und so sich als freundliche oder feindliche „Mächte" erweisen. Wo aber dies nicht der Fall ist, erscheinen sie überhaupt nicht als Dinge: wie denn die Praxis z. B. die unbewegte atmosphärische Luft kaum jemals als ein solches bezeichnen wird. Aesthetische

[1]) Prinzipien S. 101 ff. [2]) Ibid. S. 44. [3]) Ibid. S. 50 f.

Digitized by Google

und religiöse Werte aber spielen in dieser Beziehung durchaus keine entscheidende Rolle. Wenn daher (worüber zu urteilen hier nicht der Ort ist) MÜNSTERBERG [1]) damit Recht hätte, daß auch dem Kosmotheoretiker „die anorganische Natur" dort „als beseelt gelten" darf und muß, wo sie „in der wirklichen Welt als Subjekt anerkannt" wird, dann brauchte er sich um die Frage der Allbeseelung nicht herumzuwinden, sondern dann wäre der Pampsychismus die unmittelbarste und gewisseste Tatsache der „reinen Erfahrung."

7) Noch einen Punkt muß ich, ehe wir weitergehen, wenigstens vorläufig berühren. Es handelt sich um die psychologische Erklärung der Dingbelebung, und namentlich um jene oben erwähnten Erklärungsversuche, die das Prinzip der Ideenassociation dieser Tatsache zu Grunde legen. Denn wenn die diesen Versuchen entgegenstehenden schweren Bedenken nicht schon an dieser Stelle wenigstens angedeutet würden, so könnten alle bisher gesicherten Tatsachen mit einer ganz verkehrten Deutung derselben untrennbar verwachsen, und dadurch würde das Verständnis späterer Untersuchungen außerordentlich erschwert.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, wenn auch nur in ziemlich roher und schematischer Weise, den Sinn der fraglichen Behauptung. Die Associationsgesetze wollen die Bedingungen angeben, unter denen ein früher schon einmal erlebter Bewußtseinszustand (b) durch einen jetzt eben erlebten Bewußtseinszustand (α) „reproduziert" werden kann. Und zwar, sagen sie, finde eine solche „Reproduktion" statt: erstens dann, wenn das α dem b ähnlich sei (Association der Aehnlichkeit); und zweitens dann, wenn das α selbst ähnlich sei einem schon früher erlebten Bewußtseinszustande (a), mit dem b seinerzeit verknüpft war (nämlich entweder zugleich mit ihm, oder unmittelbar nach ihm gegeben: Association der Berührung). So z. B. kann mir der Name *d'Alembert* einfallen, wenn ich den Namen *Montalembert* höre (b wird aus Anlaß von α reproduziert, weil es diesem ähnlich ist); aber auch der Name *Aristogeiton*, wenn ich den Namen *Harmodios* höre (b wird aus Anlaß von α reproduziert, weil dieses einem a ähnlich ist — in unserem Falle demselben, früher gehörten Namen als seine „Reproduktion" —, mit dem b zusammen gehört wurde). Nun ist klar, daß für die Frage der Dingbelebung nur das zweite dieser „Gesetze" in Betracht kommen kann; denn gewiß ist nichts, was an oder von einem Dinge wahrgenommen wird, unmittelbar einer früher erlebten Lebendigkeit ähnlich; sondern irgend eine auf das Ding bezügliche Wahrnehmung müßte ähnlich sein einer früheren, auf meinen eigenen Leib bezüglichen; und erst, weil mit dieser ein Bewußtsein von Lebendigkeit verknüpft gewesen wäre, könnte dieses letztere durch jene erstere „reproduziert" werden: sei es nun, daß das Ding an und für sich meinem lebendigen Leibe ähnlich wäre, sei es, daß es Bewegungen ausführt oder bewirkt, deren Analoga ich an meinem Leib

[1]) Ibid. S. 101.

Digitized by Google

als Lebensäußerungen empfände (z. B. steigt, fällt, Objekte fortstößt, mit sich trägt usw.).

Dies also ist der Sinn der fraglichen Theorie. Und vorweg muß zugegeben werden, daß die reichere und feinere inhaltliche Ausgestaltung des supponierten Dinglebens in der Tat vielfach nur unter Heranziehung des Associationsprinzips erklärt werden kann. Wenn wir z. B. oben erwähnten, daß das Leben der Dinge vorerst affektiv nuanciert, dann durch Zweckvorstellungen bereichert, endlich durch Wahrnehmungen ergänzt wird, so liegt es auf der Hand, daß hier der Fortschritt von Einem Gliede zum andern zunächst nach Analogie des menschlichen und schließlich des eigenen Seelenlebens, also gemäß dem „Gesetze" der Berührungsassociation erfolgt. Und auch für die einfacheren Formen der Dingbelebung soll eine Mitwirkung dieses Prinzips gewiß nicht grundsätzlich in Abrede gestellt werden. Dagegen ist es meine feste Ueberzeugung, daß es die Tatsachen auf den Kopf stellen heißt, wenn man versucht, die elementaren und wesentlichen Momente dieser Erscheinung auf solche Weise zu „erklären". Diese Ueberzeugung nun werden wir erst weit später im Zusammenhange mit einer richtigeren Bearbeitung dieses Problems positiv begründen können. Hier muß es genügen, negativ einige Erwägungen beizubringen, welche einen solchen Versuch als aussichtslos erscheinen lassen. Es sind die folgenden.

Erstens: die Associationstheorie würde, auch wenn die Bedingungen ihrer Anwendung im übrigen gegeben wären, immer noch die Hauptsache unerledigt zurücklassen. Denn die Associationsgesetze sind ihrem Wesen nach Reproduktionsgesetze. Sie können deshalb im besten Falle erklären, warum mir bei einem bestimmten Anlaß etwas einfällt. Aber die Dingbelebung besteht nicht darin, daß mir anläßlich der Wahrnehmung eines Dinges meine Vitalität einfällt, sondern darin, daß ich dem Dinge eine Vitalität als die seinige zuschreibe. Und dies ist offenbar etwas völlig anderes. Vor mir hängt eine Photographie der *Pietà* des Sebastiano del Piombo in Viterbo; bei ihrem Anblick fällt mir ein, wie mächtig mich seinerzeit das Original ergriffen hat; aber deswegen meine ich doch nicht, daß die Photographie jetzt ergriffen sei. Der primitive Mensch dagegen (und vielleicht nicht nur er, wie sich zeigen wird) meint allerdings, daß der Wind Anstrengung aufwenden müsse, um einen Baum zu knicken; wie soll also dies „erklärt" werden durch ein Gesetz, welches höchstens verständlich machen könnte, daß ihm anläßlich dieses Anblicks einfalle, wie er sich, um eine solche Leistung zu vollziehen, angestrengt habe oder anstrengen würde. Den Vertretern der fraglichen Theorie nun scheint dieser grundlegende Unterschied gar nicht zum Bewußtsein zu kommen. Lipps[1]) z. B. sagt, wo er erklären will, was das bedeute: einem unterstützten Stein ein „Streben" zur Erde beilegen, dies heiße: „Es besteht in mir auf Grund von ehemaligen Erfahrungen ein Streben oder eine Tendenz, ihn in meinen Gedanken fallen

[1]) Selbstbewußtsein S. 20.

Digitized by Google

zu lassen. Daß die Tendenz unmittelbar durch den Anblick des Steines mir aufgenötigt, oder daß sie mir unmittelbar in und mit dem wahrgenommenen Stein gegeben ist, dies macht die Tendenz zur Tendenz des Steins." Aber ebenso ist mir auch „unmittelbar durch den Anblick" eines Tigers der Schrecken „aufgenötigt", er ist mir „unmittelbar in und mit dem wahrgenommenen" Tiger „gegeben", und alles dies macht den Schrecken durchaus nicht zum Schrecken des Tigers. Die Associationstheorie könnte also im günstigsten Falle die inhaltliche Bestimmtheit jenes Vitalitätsbewußtseins erklären, das anläßlich der Dingwahrnehmung in mir auftritt; allein wie ich dazu komme, dieses Vitalitätsbewußtsein dem Ding zuzuschreiben, hierüber vermag sie niemals auch nur den geringsten Aufschluß zu geben.

Zweitens: die Associationstheorie ist aber auch auf die Dingbelebung gar nicht anwendbar, und zwar deshalb, weil hier die von jener vorausgesetzte Aehnlichkeit des veranlassenden und des vermittelnden Bewußtseinszustandes (α und a) nicht in der erforderlichen Weise besteht. Um dies einzusehen, achten wir zunächst darauf, daß nach dieser Theorie die Association doch offenbar zuerst da auftreten wird, wo diese Aehnlichkeit am größten und unzweideutigsten ist. Folglich müßte man erwarten, daß anfänglich nur jene Dinge als belebt gedacht würden, die dem eigenen Leibe des Denkenden am ähnlichsten sind, und daß sich erst allmählich die Belebung auch auf immer unähnlichere Dinge erstrecken könnte; also wäre eine zeitliche Reihe vorauszusetzen von der Form: Menschenbelebung, Tierbelebung, Pflanzenbelebung, Sachbelebung. Und in der Tat haben wir ja oben von SCHLEIERMACHER und BENEKE derartiges gehört. Allein die Tatsachen, die wir kennen lernten, zeigen genau den umgekehrten Gang: nicht eine allmähliche Erweiterung, sondern eine allmähliche Verengerung des Animismus. Nicht die menschenähnlichsten Dinge werden von Kindern und Wilden belebt, sondern alle Dinge in gleicher Weise; und nicht eine allmähliche Ausdehnung der Belebung auf immer unähnlichere Dinge findet im Laufe der individuellen und generellen Entwickelung statt, sondern eine allmähliche Einschränkung derselben auf immer ähnlichere Dinge. Ja die beiden genannten Denker haben dieses selbst sehr wohl empfunden, und BENEKE wenigstens ist unserer Konsequenz nur durch die Verwendung einer recht durchsichtigen Aequivokation entgangen; denn das menschliche Sein, nämlich die volle Lebendigkeit, steht freilich am Anfange dieser Entwickelung, aber nicht als bloß dem Menschen eigen. Es wird demnach hier der Inhalt der zugeschriebenen Vitalität konfundiert mit den Dingen, denen sie zugeschrieben wird: nicht so steht es, als ob zuerst dem Menschen die eigene Lebendigkeit zugemutet würde, und dann allmählich den anderen Dingen dieselbe Lebendigkeit; sondern anfänglich werden alle Dinge gedacht als menschlich belebt, und allmählich wird die Lebendigkeit der nicht-menschlichen Dinge fortgehend herabgesetzt, oder, mit UEBERWEG [1]) zu sprechen, depotenziert.

[1]) Syst. d. Log. § 42 (S. 74 f.).

Digitized by Google

Wie aber — da doch sicherlich die Aehnlichkeit Eines Menschen mit dem anderen sich vor derjenigen mit einem Stein aufdrängen müßte — die Associationstheorie dieses sollte erklären können, läßt sich nicht absehen.

Drittens: nicht nur die Beschaffenheit der Dinge, denen, sondern auch diejenige der Lebendigkeit, welche zugeschrieben wird, steht mit den Voraussetzungen der Associationstheorie nicht im Einklang. Denn wie wir gesehen haben, schreiben wir einem Dinge stets uns gegenüber solche Lebensäußerungen zu, welche zu den Lebensäußerungen, die wir dem Ding gegenüber vollziehen, entgegengesetzte Korrelate darstellen — nämlich ein Gegenverhalten zu unserm Verhalten. Wenn wir tätig sind, denken wir das Ding leidend, wenn wir leiden, denken wir es tätig; wenn wir angreifen, denken wir das Ding abwehrend (sich verteidigend, widerstehend, nachgebend), wenn wir abwehren (uns verteidigen, widerstehen, nachgeben), denken wir es angreifend; wenn wir siegen, denken wir es überwältigt, wenn wir überwältigt werden, denken wir es siegend usw. usw. usw. Nach den Voraussetzungen der Associationstheorie müßten wir somit annehmen, daß ich stets, wenn ich mich einem Dinge gegenüber in einer dieser Weisen verhalte, auch etwas erlebe, was ich schon früher einmal ähnlich, und zwar verknüpft mit einem Gegenverhalten, erlebt habe; denn nur so könnte ja die Vorstellung dieses Gegenverhaltens in mir „reproduziert" werden. Nun kann sich dies ohne Zweifel in einzelnen Fällen wirklich ereignen: wenn ich z. B. mit einem anderen Menschen ringe, und mich dabei im Angriff befinde, so kann der Andere dabei eine Haltung einnehmen, wie ich sie selbst ähnlich bei früheren Abwehrerlebnissen eingenommen habe. Allein selbst in diesem allergünstigsten Falle läßt sich die Theorie kaum anwenden. Denn die Haltung des Gegners kann ich nur sehen; daß ich mich aber selbst früher einmal während meiner Abwehr auf meine Haltung hin sollte angesehen haben, ist im allgemeinen recht unwahrscheinlich. Ueberdies wird niemand zweifeln, daß auch ein Blinder ganz wie ein Sehender den von ihm angegriffenen Gegner als abwehrend denkt. Und bei unorganischen Dingen fehlt vollends jede Handhabe für eine solche Erklärung: ich denke den Stein, den ich vergeblich oder nur mit Mühe von seinem Platze zu rücken suche, zum mindesten als widerstehend, obwohl er mit meinem Körper in Abwehrstellung gar keine erdenkliche Aehnlichkeit aufweist. Der Anblick ist also offenbar aus der ganzen Erörterung auszuschalten; und in der Tat wird wohl kaum jemand leugnen wollen, daß ein derartiges dynamisches Verhalten an sich selbst jene Momente in sich schließen muß, die mich unmittelbar dazu nötigen, dem Gegner ein korrelates Gegenverhalten zuzuschreiben. Es enthält aber ein derartiges Verhalten überhaupt nur Momente von zweierlei Art: Erlebnisse des Wirkens, und Erlebnisse der Hemmung dieses Wirkens. Von den Wirkungserlebnissen nun gilt selbstverständlich, daß sie die korrelaten Gegenwirkungserlebnisse nicht „reproduzieren" können, da sie ja mit solchen, wenn überhaupt, so

Digitized by Google

doch höchstens ganz zufällig und ausnahmsweise werden verknüpft gewesen sein. Allein auch die Hemmungserlebnisse sind zum allermindesten an die Gegenwirkungserlebnisse nicht stärker gebunden als an die Wirkungserlebnisse selbst: anderen Dingen gegenüber wenigstens wird der Mensch im Durchschnitt Hemmungen ebenso oft erlebt haben, wenn er sich angreifend, als wenn er sich abwehrend verhielt. Erlebt er daher jetzt angreifend wieder eine Hemmung, so könnte er nach den Associationsgesetzen dadurch an früheres Abwehren höchstens ebenso oft erinnert werden wie an früheres Angreifen, und umgekehrt; und er müßte also auch ebenso oft dem Gegner Angriffsbewußtsein zuschreiben wie Abwehrbewußtsein (Widerstand, Verteidigung, Nachgeben), und ebenso, wenn er selbst siegreich ist, dem Gegner ebenso oft Sieg wie Niederlage. Dies aber ist von der Wahrheit so weit entfernt, daß uns eine solche Dingbelebung geradezu als unsinnig und unmöglich, und vielmehr die Zuschreibung des korrelaten Gegenverhaltens als einzig möglich und unmittelbar notwendig erscheint. Dies ist denn auch dem hinsichtlich dieser Frage gründlichsten und besonnensten Vertreter der Associationstheorie nicht entgangen, und er hat deshalb zu einer Auskunft gegriffen, die uns freilich fast noch unglücklicher scheint als die bisher besprochene Gestalt der Theorie. SPENCER [1]) nämlich meint, die Zuschreibung des korrelaten Gegenverhaltens komme auf folgende Weise zustande: in gewissen Fällen erlebe der Einzelne Verhalten und Gegenverhalten an sich selbst (wie wenn z. B. die Eine Hand die andere ziehe oder drücke, resp. die Eine Hand von der anderen gezogen oder gedrückt werde); und wenn er nun das betreffende Verhalten wieder erlebe, das korrelate Gegenverhalten aber nicht, dann werde das letztere auf Grund einer Berührungsassociation „reproduziert" und dem Gegner zugeschrieben (also z. B. einer fremden Hand Ziehen und Drücken, wenn die eigene gezogen oder gedrückt wird, ohne daß wir uns doch selbst eines Ziehens oder Drückens bewußt wären; und der fremden Hand Gezogen- oder Gedrücktwerden, wenn wir selbst ziehen oder drücken, ohne doch eines Gezogen- oder Gedrücktwerdens uns bewußt zu sein). Hier könnte man nun viele Fragen stellen, wie z. B., ob wir denn einem Gegner auch eine Niederlage nur zuschreiben können, wenn wir schon von uns selbst überwältigt worden sind; oder wie wohl die Schildkröten den Widerstand fremder Objekte auffassen mögen, da sie doch durch ihren Bau verhindert sind, ihre eigenen Gliedmaßen in Kontakt zu bringen? Aber uns genüge hier die Eine Erwägung, welche Absurdität in der Annahme liegt, das biologisch fundamentale Verhältnis des Kampfes könne nur gedeutet werden nach Analogie der biologisch so überaus unzweckmäßigen Erscheinung der Selbstbekämpfung; ein jeder Organismus also, der sein Verhältnis zu einem feindlichen Wesen als Wirkung und Gegenwirkung (Verteidigung und Angriff, Sieg und Niederlage) auffaßt, müsse sich schon in der Lage des

[1]) Psych. VII. 17. 463 u. 18. 468 (II, S. 474 ff. und S. 483 Anm.).

Digitized by Google

Nestroyschen Holofernes befunden haben, der da wissen möchte, „wer stärker ist, ich oder ich?“. In Wahrheit ist vielmehr die Neigung des Menschen, alle Bewegungen seiner einzelnen Glieder auf einen gemeinsamen Effekt hinzuordnen, so stark, daß selbst der Erwachsene und Gebildete, auch beim besten Vorsatz, es doch nur mit großer Mühe dahin bringen kann, mit Einem Glied der Wirkung des anderen Gliedes Widerstand entgegenzusetzen; und wer etwa den Versuch macht, mit Einer Hand die andere niederzuringen, wird sich bald davon überzeugen, daß eine solche Spaltung des Willens überhaupt nur insofern gelingen kann, als Erfahrungen im Fremdkampf dabei als Analogon und Muster zu dienen vermögen. Also auch auf diesem Wege läßt sich das spezifische Wesen der Dingbelebung mit der Associationstheorie nicht in Uebereinstimmung bringen.

Viertens: gesetzt aber selbst, man dürfte zugeben, das einem Ding zugeschriebene Gegenverhalten sei nur die „Reproduktion“ eines früheren eigenen Gegenverhaltens, so müßte doch diese „Reproduktion“ erfolgen aus Anlaß einer Hemmung des eigenen Verhaltens; und diese letztere Annahme involviert selbst wieder einen neuen Widerspruch mit den Tatsachen. Es wird nämlich zunächst hier vorausgesetzt, daß die eigene Hemmung früher erfahren werde als die fremde Gegenwirkung. Allein die eigene Hemmung gehört zu jenen Erfahrungen, die wir *subjektiv* oder innerlich nennen, die fremde Gegenwirkung aber zu denjenigen, die wir als *objektiv* oder äußerlich bezeichnen. Und ein Gesetz, das sich uns im folgenden immer wieder bestätigen wird, das aber auch schon an dieser Stelle ohne viel Mühe eingesehen werden kann, besagt, daß die objektiven und äußeren Erfahrungen den subjektiven und inneren gegenüber stets die früheren sind. Ich erinnere nur daran, wie unendlich viel später die idealistische Deutung der Wahrnehmungen als psychische Tatsachen eintritt im Vergleich mit ihrer realistischen Deutung als physische Objekte; wie außerordentlich spät in der Entwickelung des Einzelnen und der Gattung das bis dahin ausschließlich an der Außenwelt haftende (physikalische) Interesse sich auch der Innenwelt (als psychologisches) zuwendet; und wie überhaupt die ganze biologische Lage den Organismus vor allem auf seine Orientierung in der Umgebung hinweist, und durchaus nicht zuerst auf ein Erfassen seines eigenen Bewußtseins. So würde sich schon nach allen Analogien — ganz im Gegensatze zu den Voraussetzungen der Associationstheorie — die Annahme aufdrängen, daß auch in Bezug auf die Kampferfahrungen ihre Beziehung auf fremde Gegenwirkungen weit früher stattfinden wird als ihre Beziehung auf die Hemmung der eigenen Wirkungen. Aber wir können diese Annahme überdies an einer sehr einfachen und beweiskräftigen Einzelinstanz kontrollieren und bewähren. Nur ein Sonderfall der fremden Abwehr nämlich ist jener *Widerstand*, den wir den (festen) Körpern beizulegen und speziell als ihre *Härte* zu bezeichnen pflegen. Von dieser aber steht es fest, daß sie durch ungezählte Jahrhunderte auch noch der wissenschaftlichen Reflexion als unmittelbarer Inhalt unserer Tastwahrnehmung gegolten hat;

Digitized by Google

und erst die sogenannte „Zweite schottische Schule" hat diesen Irrtum berichtigt, indem zuerst REID [1]) darauf hinwies, daß diese Wahrnehmungen einen durchaus anderen Inhalt haben, und indem dann BROWN [2]) zu zeigen suchte, daß hier vielmehr in Wahrheit an Empfindungsinhalten lediglich Affektionen des „Muskelsinnes" vorlägen. Diese letzteren also (und dasselbe kann allgemein von den Hemmungserlebnissen gelten) waren durch all diese Zeiträume überhaupt nicht ins Bewußtsein der Menschen gefallen, die vielmehr durchweg an den Dingen selbst Widerstand (also Gegenwirkung) unmittelbar wahrzunehmen glaubten. Und nun behauptet die Associationstheorie, diese in der Regel durchaus unbewußten Erlebnisse seien jenen stets voll bewußten gegenüber primär. Gewiß ist dies an sich noch nicht undenkbar; denn es könnte sein, daß entweder solche „unbewußte" Erlebnisse selbst oder doch ihre physiologischen Korrelate vollbewußte Folgeerscheinungen nach sich zu ziehen vermöchten — wenn auch freilich die ganze Theorie damit auf einen recht problematischen Boden sich zu stellen genötigt würde. Allein die Sache gewinnt ein ganz anderes Aussehen, sobald wir beachten, daß gerade dann, wenn das eigene Hemmungserlebnis als solches zum Bewußtsein kommt, dem Ding eine Gegenwirkung (wenigstens auf Grund unmittelbarer Erfahrung) überhaupt nicht mehr zugeschrieben wird. Daß sich dies bei allen „subjektiven" und „objektiven" Deutungen unserer Erfahrungsinhalte ebenso verhält — diese Einsicht sachlich zu entwickeln und geschichtlich zu verfolgen, muß einer viel späteren Partie dieses Werkes vorbehalten bleiben. Hier genügt die Berufung auf die leicht zu konstatierende Tatsache, daß wir nur so lange meinen, den Widerstand in dem Dinge zu erfahren, als wir diese Erfahrung noch nicht analysiert, und sie in unsere Tast-, Druck-, Anstrengungs- und Hemmungserlebnisse zerlegt haben; daß aber in dem Augenblick, in dem diese analysierende Zerlegung vollzogen ward, auch der Widerstand des Dinges (als Inhalt eines unmittelbaren Erlebnisses) verschwunden ist. Und nun bedenke man, in welcher Lage sich diesen Tatsachen gegenüber unsere Theorie befindet. Die Theorie sagt: die Dingbelebung knüpft sich associativ an das Hemmungserlebnis; folglich kann die Dingbelebung nur da stattfinden, wo auch das Hemmungserlebnis stattfindet, und zwar vor ihr stattfindet. Die Tatsachen aber ergeben: die Dingbelebung findet nur da statt, wo das Hemmungserlebnis nicht stattfindet; und wiederum das Hemmungserlebnis nur da, wo die Dingbelebung nicht stattfindet; und zwar findet jenes stets nach dieser statt. Ein grellerer Widerspruch zwischen Theorie und Faktum läßt sich nicht denken.

Fünftens: endlich sollte man doch nicht verkennen, daß die Association sowohl psychologisch wie biologisch durchaus nicht eine ebenso fundamentale und elementare Erscheinung ist wie der Animismus. Betrachten wir nämlich diese Verhältnisse zunächst psychologisch, so finden wir: die Association bezieht sich auf die vermittelte Reproduktion, der Animismus aber auf die un-

[1]) Inquiry into the human mind V, 2 (WW. S. 119 ff.). [2]) Lectures S. 136 ff.

Digitized by Google

mittelbare Perzeption. Alles Material aber, das zur „Reproduktion" gelangen und dann den Associationsprozessen unterzogen werden kann, muß erst durch die Perzeption hindurchgegangen und dabei animistisch geformt worden sein. Die „Associationsgesetze" regeln also (im besten Fall) die Bedingungen, unter denen etwas phantasiert wird. Der Inhalt dieser Phantasmen dagegen (von dem ja die associative „Reproduktion" selbst wieder abhängt) wird naturgemäß durch die seinerzeitige Perzeption bestimmt. Zu diesem Inhalt aber gehört die Lebendigkeit der Dinge; denn da, wie wir kürzlich vorgreifend bemerkt haben, zeitlich stets früher „objektive" Gegenstände als „subjektive" Zustände erfahren werden, so sind die ersten Wahrnehmungs- und also auch Phantasieinhalte jedenfalls Dinge. Fraglich bleibt dann einstweilen nur, ob lebendige oder tote Dinge. Dafür aber ist offenbar die ursprüngliche Perzeption maßgebend; denn durch die bloße „Reproduktion" wird weder das Lebendige tot noch das Tote lebendig. Somit wird dann Lebendiges phantasiert werden, wenn Lebendiges wahrgenommen wurde; und die Dingbelebung ist somit jener fundamentale und elementare Vorgang, der schon den Inhalt der Wahrnehmung, und dadurch mittelbar auch denjenigen der Phantasie, bedingt. Als gänzlich verfehlt aber erscheint dann notwendig der Versuch, den Animismus associativ zu erklären, d. h. durch „Gesetze", welche nur das Wann? des Phantasmas betreffen, das Was? des Phantasmas und der Wahrnehmung erklären zu wollen.

Stellen wir uns nun andererseits auf einen biologischen Standpunkt, so zeigt sich: die Association regelt das Vorstellungsleben eines Organismus in solcher Weise, daß dasselbe dem Zusammenhang der Umgebungsbestandteile entspreche (und zwar dem äußeren Zusammenhang als Berührungs-, dem inneren als Aehnlichkeitsassociation); der Animismus dagegen regelt die Auffassung des einzelnen Umgebungsbestandteiles so, daß durch sie eine (für praktische Zwecke) adäquate Reaktion des Organismus gegen denselben bewirkt werde. Auch hieraus aber folgt, daß unmöglich die Anpassung an das Einzelobjekt (Animismus) erklärt werden kann durch die Anpassung an den Zusammenhang (Association), da diese vielmehr jene voraussetzt. Angenommen z. B., die Nähe eines schädlichen Dinges A sei in der Regel begleitet von dem an sich indifferenten Zeichen B, so ist es biologisch überaus heilsam, wenn ein Organismus, der schon einmal vor A + B geflohen ist, nun ein zweites Mal durch B an A erinnert wird und sich deshalb alsbald zur Flucht wendet. Allein hiebei ist doch vorausgesetzt, daß A schon das erste Mal (etwa anläßlich seiner beginnenden schädlichen Einwirkung) als ein feindliches Wesen aufgefaßt wurde, und deshalb auch jetzt wieder als ein solches vorgestellt wird; denn wäre es damals als ein totes, wirkungsloses Ding wahrgenommen worden, und würde es deshalb auch jetzt wieder als ein solches vorgestellt, so wäre weder die erste Flucht zustande gekommen, noch würde seine associative „Reproduktion" jetzt die zweite Flucht auszulösen vermögen. So sicher aber die Reaktion für das praktische Verhalten eines Organismus seiner Umgebung gegenüber das

Digitized by Google

primäre, und die Antezipation dieser Reaktion bloß ein sekundäres biologisches Moment ist, ebenso sicher verhalten sich in derselben Weise auch die jener Reaktion korrelate Dingbelebung und die dieser Antezipation entsprechende Association, und ebenso aussichtslos ist daher der Versuch, die erstere durch die letztere zu erklären.

8) Kürzer werden wir uns fassen können, um den noch nicht erläuterten Sätzen dieses Paragraphen Zustimmung zu gewinnen. Daß ein Widerspruch entsteht, wenn dem Animismus eine Auffassung der Dinge als toter Objekte entgegentritt, versteht sich von selbst; und auch, daß diese letztere Auffassung der Naturwissenschaft angemessen sei, wird man von vornherein zuzugeben geneigt sein. Nur über die Motive und die Tragweite dieses Zusammenhanges wird es noch not tun, Einiges zu bemerken. Denn wenn hier vor Allem die Gesetzmäßigkeit des Geschehens an den Dingen als die Gegnerin ihrer Lebendigkeit hingestellt ward, so können dem einige Bedenken entgegengehalten werden, die der Scheinbarkeit keineswegs ermangeln.

Zunächst nämlich kann man es auffallend finden, daß als der entscheidende antianimistische Faktor nicht die Einsicht in die geringe Analogie der menschlichen und der dinglichen Erscheinungen und Aeußerungen gelten soll — wie dies etwa HERBART an einer schon angeführten Stelle[1]) voraussetzt, wenn er im Gegensatze zu den Lebewesen, in denen der Schmerz „Aeußerungen durch Ton und Bewegung" hervorbringt, solche Dinge bald als tot erkannt werden läßt, „die sich treffen und schlagen lassen, ohne solche Zeichen zu geben". Indes, wie das letztere eigentlich nicht richtig ist, da doch alle getroffenen und geschlagenen Gegenstände in Bewegung geraten oder wenigstens erzittern (während andererseits auch der Mensch vieles derartige stumm erduldet), so könnte überhaupt aus einer solchen geringeren Analogie doch höchstens auf einen geringeren Grad von Lebendigkeit geschlossen werden, nicht aber auf deren völliges Fehlen. Und in der Tat haben auch gerade jene Denker, welche diesen Weg eingeschlagen haben, den anorganischen Dingen zum mindesten ein Analogon unserer Innerlichkeit zugestanden[2]), wie dies namentlich UEBERWEG[3]) treffend in folgenden Worten ausgesprochen hat: „Die Betrachtung der Aussenwelt erweiternd, erkennt der Mensch das Innere der Dinge überhaupt vermöge der verwandten Seiten seines eigenen Innern. Er bildet das Sein der höheren und der niederen Wesen in sich nach, indem er die ent-

[1]) Psych. als Wiss. § 133 (WW. VI. S. 234). [2]) z. B. BENEKE, Syst. d. Met. S. 104 f. u. 142 f. [3]) Syst. d. Log. § 42 (S. 74).

Digitized by Google

sprechenden Momente des Inhalts der inneren Wahrnehmung teils idealisiert, teils depotenziert, und in dieser Gestalt dem Inhalte der äußeren Wahrnehmung ... ergänzend unterlegt". Da nämlich gegenüber allen feineren Unterschieden der Erscheinung und Aeußerung deren allgemeinste Züge (Körperlichkeit und Bewegung) allen äußeren Dingen mit dem menschlichen Leibe gemeinsam sind, so führt nicht nur diese Betrachtungsweise nie über die bloße Depotenzierung des Dinglebens hinaus zu seiner Negation, sondern sie ist es vielmehr (wie sich weiterhin noch oft genug zeigen wird), die stets jenen Theorien neue Anregung gegeben hat, die wir als Monadenlehre und Allbeseelungslehre zu bezeichnen pflegen.

Freilich kann man nun die Anforderungen an eine solche Analogie auch straffer spannen, und insbesondere liegt es unserer neuesten Biologie nahe, Bewußtsein nur an ein Nervensystem, und Lebendigkeit nur an Protoplasmazellen gebunden zu denken. Allein wenn dies sehr richtig sein mag für die Elemente unseres Bewußtseins und unserer Vitalität (die dann übrigens eine ganz andere Bedeutung erhält, als die unserer unmittelbaren Empfindung geläufig ist), so machen doch die Grenzen hier keineswegs einen so überaus scharfen Eindruck, daß sie uns verwehren könnten, Analoga zu diesen Begriffen auch von nervenlosen resp. zellenlosen Körpern auszusagen; und es ist hinlänglich bekannt, wie schwer die Einheit unseres Weltbildes durch drohende „Welträtsel" gefährdet wird, wenn ein solcher Gedanke grundsätzliche Ablehnung erfährt. Also nicht einmal sachlich würde dieser Weg sicher zum Ziele führen; geschichtlich aber kann dieses auf ihm ganz gewiß nicht erreicht worden sein; denn der Animismus war längst (wenn auch vielleicht nicht endgültig) überwunden, ehe die Menschen von der physiologischen Bedeutsamkeit der Zellen und Nerven die geringste Kenntnis, ja sogar ehe sie auch nur von dem anatomischen Wesen dieser Bildungen die leiseste Ahnung gewonnen hatten.

9) Allerdings scheint nun auch jener Weg zur Ueberwindung des Animismus, den ich vorzugsweise im Auge habe, zu diesem Ziele nicht gar so leicht und sicher hinzuleiten. Denn wenn die Naturwissenschaft vor allem die Gesetzmäßigkeiten jenes Geschehens aufsucht, das an den Dingen vor sich geht, so zielt sie damit auf eine „Erklärung" desselben ab: dies aber heißt, nach früher (§ 5. 2) Bemerktem, auf ein Herausheben gemeinsamer typischer Züge an den einzelnen Fällen. Ist es nun ein solcher typischer Zug, daß auf ein Geschehen von der Art a ein anderes von der Art b folgt, so kann freilich, wenn a

Digitized by Google

gegeben ist, auch b vorausgesagt werden, und sein Eintreten pflegen wir dann notwendig zu nennen. Allein jene Spontaneität, auf Grund deren wir einem Dinge Lebendigkeit zuschreiben, scheint zunächst die Notwendigkeit in diesem Sinne (der Voraussagbarkeit) gar nicht auszuschließen: könnte doch nur eine ganz von vorgefaßten Meinungen beherrschte Metaphysik behaupten, daß wir das Bewußtsein unserer eigenen Lebendigkeit alsbald verlieren müßten, wenn irgend ein anderes Wesen (sei dies nun ein Gott, ein Seher, ein Freund oder ein Physiologe) imstande wäre, unsere Handlungen vorherzusagen. Und in der Tat würde ja, wenn aus der Erklärlichkeit die Unlebendigkeit unmittelbar folgte, damit gesagt sein, daß auch wir selbst uns als tot denken müßten, sobald es gelänge, eindeutige Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Handelns nachzuweisen. Eine so absurde Konsequenz aber sind wir gewiß nicht gewillt auf uns zu nehmen. Es scheint also zu folgen, daß der Ausdruck *Notwendigkeit* in doppeltem Sinne gebraucht werde; daß er bald die Vorhersagbarkeit bezeichne, und bald die Erzwingbarkeit; daß aber die Naturwissenschaft die Notwendigkeit des Geschehens nur im ersten Sinne postuliere, während diese nur im zweiten die Vitalität ausschließen würde; und daß daher der animistische Ding- und Substanzbegriff durch die Physik keineswegs überwunden werde. Wirklich ist dies ungefähr eines jener Ergebnisse, zu denen uns an einer viel späteren Stelle unserer Untersuchungen die Erörterung des Kausalproblems führen wird. Allein dies beweist gar nichts dagegen, daß tatsächlich der Animismus in dieser Weise überwunden zu werden pflegt. Denn wir mußten uns ja schon von vorneherein darauf vorbereiten (§ 8. 4), daß die begriffliche Nachbildung der Tatsachen „Ueberschüsse" der nachbildenden Gedanken bei sich zu führen pflegt, die zwar für das jene besondere Nachbildung beherrschende Interesse gleichgültig sind, sie jedoch mit anderen Nachbildungsweisen in Widersprüche verstricken können. Auch der Dingbegriff der Praxis mag derartige „Ueberschüsse" enthalten; für den naturwissenschaftlichen Dingbegriff aber liegt hier nach dem Gesagten offenbar ein solcher vor. Und daß es sich dabei nicht um eine geschichtliche Zufälligkeit handelt, dies erkennen wir, sobald wir bedenken, wie innig jene beiden Notwendigkeitsbegriffe auch heute noch im populären wie im philosophischen Bewußtsein miteinander verwachsen sind. Sicherlich nämlich fehlt es auch dieser Verwachsung nicht an einer relativen Berechtigung, wenn wir auch freilich einstweilen noch gar nicht vorbereitet sind, das Wesen derselben einzusehen. Hier also müssen wir diese Verkettung als eine

Digitized by Google

gegebene Tatsache hinnehmen; so aber ergibt sich in der Tat die hier entwickelte Konsequenz: die Belebung des Dinges involviert dann die Spontaneität des Dingverhaltens, und diese wiederum dessen Unvorhersehbarkeit; die Naturwissenschaft dagegen ermittelt Gesetze dieses Verhaltens, und wird dadurch in den Stand gesetzt, dasselbe im einzelnen Falle vorauszusagen; folglich muß dieses Verhalten gedacht werden als ein notwendiges, somit auch das Ding, dessen Verhalten es ist, als ein totes; und der Widerspruch ist fertig.

10) In sehr belehrender Weise läßt sich der Prozeß, den wir hier dargestellt haben, an der Entwickelung der ältesten griechischen Naturphilosophie verfolgen. Sie beginnt als reiner Animismus, wenn THALES [1]) die Welt belebt denkt, und voll von Göttern und Dämonen, die Bewegung des elementaren Wassers zurückführt auf eine es durchdringende göttliche Kraft, und „den Magnetstein eine Seele besitzen läßt, weil er das Eisen bewegt". Auch noch EMPEDOKLES [2]) sagt ausdrücklich: „Wisse, daß Alles Bewußtsein hat und Teil nimmt am Denken" (Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν). Sobald sich aber die Naturbetrachtung zur Aufsuchung der allgemeinen und gesetzlichen Züge des Weltgeschehens erweitert und vertieft, muß dieser Standpunkt sich modifizieren. Zunächst, indem statt der zufälligen und individuellen Lebensäußerungen die geregelten und allgemeinen das Schema der Deutung abgeben; dies aber sind vor allem die durch die typischen Formen des Rechts gemeinmenschlichen und zugleich erzwungenen. Diese Auffassung drängt sich deshalb fast von selber auf. Weist doch auf sie nicht nur auch noch unsere Rede von „Gesetzen" der Natur hin; sondern sogar ein naturwissenschaftlich so hochgebildeter Denker wie LOTZE [3]) läßt gerade die „mechanische Naturauffassung" sich gründen auf den „Gedanken eines gemeinsamen, alle Natur beherrschenden Rechtes, aus dem allein alle Verbindlichkeiten und Fähigkeiten des Wirkens für die Dinge fließen". Dementsprechend führt denn zuerst ANAXIMANDER [4]) die allgemeine Vergänglichkeit der Dinge zurück auf eine Schuldigkeit; denn „sie leisteten einander Strafe und Buße für das Unrecht", das sie (durch die alleinige und ausschließliche Inanspruchnahme des Urstoffs für ihren Sonderbestand) einander angetan. Und ebenso spricht auch HERAKLIT [5]) die Gesetzlichkeit der Sonnenbewegung aus in den Worten: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; wenn aber doch, so werden die Erinyen, die Häscher des Rechtes, sie ausfindig machen". Indes, dem Menschen kommt neben seiner rechtlich geregelten auch eine individuell-ungebundene Lebenssphäre zu. Den Dingen dagegen bleibt keine solche übrig, wenn sie allmählich als durchaus an Gesetze gebunden erkannt werden. Und damit verlieren sie ihre individuelle Lebendigkeit, und werden zu bloßen Gliedern Eines lebendigen Gesamtorganismus. So sagt schon

[1]) A 22 u. 23 (Diels). [2]) Frg. 110 (Diels). [3]) Mikr. I. S. 32. [4]) Frg. 9 (Diels). [5]) Frg. 94 (Diels).

Digitized by Google

derselbe HERAKLIT [1]), diese Welt sei „ewig lebendes Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen verlöschend" — wie ja auch für den Deterministen SPINOZA die Welt zu einem einzigen Gesamtdinge wird. Aber selbst aus diesem letzten Schlupfwinkel wird der Animismus vertrieben; denn sogar das „ewige Leben" dieses Weltorganismus wird zu einem bloß mechanischen Prozeß. Darum hat ANAXAGORAS [2]), der Fanatiker des Mechanismus, nicht nur zum Entsetzen seiner Zeitgenossen die Gestirne entgöttert, sondern auch als Erster den Geist vom Stoffe getrennt (ganz wie nachmals wieder DESCARTES im Interesse einer mechanistischen Physiologie die Seele vom Leib); und ebensowenig ist es zufällig, daß derselbe LEUKIPP [3]), der als Erster eine rein mechanische Naturerklärung durchführte, auch als Erster die ausnahmslose Geltung des Kausalverhältnisses behauptet hat.

11) Eines aber ist hier noch zu betonen, weil es früheren Erörterungen als lehrreiche Bestätigung dient: daß nämlich der ganze Widerspruch zwischen dem Dingbegriff der Praxis und jenem der Naturwissenschaft seine Wurzel allein in der Verschiedenheit der Interessen hat, die beide Begriffsbildungen beherrschen. Denn diejenige der Praxis bezieht sich auf die Reaktion gegen die Dinge, und zwar in erster Linie gegen die konkreten einzelnen Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten, und in zweiter gegen den Wirksamkeits- und Brauchbarkeits-Charakter des Einzeldings. Infolgedessen werden diese Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten des Dinges zunächst immer nachgebildet im Zusammenhange mit menschlichem Verhalten, und außerdem höchstens mit anderen Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten desselben Dinges. Denn die Praxis (solange wir sie eben rein als solche denken) kann doch auf nichts anderes reagieren als auf individuelle Vorgänge und individuelle Dinge. Durch diese Zusammenstellung mit menschlichem Verhalten aber werden vorerst alle jene individuellen Vorgänge zu einem Gegenverhalten, und die verschiedenen Aeußerungen des Objekts schließen sich weiterhin zusammen zu einer bestimmten Verhaltungsweise: das Ding wird lebendig, und erhält einen spezifischen Vitalitätscharakter. Dagegen die Naturwissenschaft ist nicht beherrscht durch das Interesse der Reaktion, sondern durch das des Begreifens (§ 5. 2). Sie bildet deshalb zunächst die Dinge nach im Zusammenhang miteinander, und stellt weiterhin zusammen: nicht verschiedene Vorgänge an demselben Ding, sondern dieselben Vorgänge an verschiedenen Dingen. Denn nur durch Zusammenstellung des Gleichartigen können am Einzelnen jene typischen Züge hervortreten, deren Erkenntnis mit dem Begreifen dieses Einzelnen zusammenfällt. Dadurch aber wird einerseits dem Ding statt eines individuellen Charakters ein gattungs-

[1]) Frg. 30. [2]) Frg. 12 (Diels). [3]) Frg. 2 (Diels).

Digitized by Google

mäßiger Typus aufgeprägt, andererseits aber und vor allem werden seine Veränderungen aus wechselnden Lebensäußerungen eines Subjektes zu notwendigen Folgen gegebener Bedingungen; und durch beides wird das Ding selbst aus einem Lebendigen zu einem Toten. Man glaube also ja nicht, daß der naturwissenschaftliche Dingbegriff auf einer Kenntnis neuer Tatsachen oder auf erweiterten Erfahrungen beruht; obwohl in Wirklichkeit die Physik, als ein Teil der Theorie, meist auch bald solche zu Tage fördern wird. Aber begrifflich ist die praktische und die physikalische Auffassung des Dinges ebensowohl in derselben Welt von Fakten möglich, je nach dem Vorherrschen des einen oder anderen Interesses; wie denn in der Tat das deutlichste Hervortreten der Gesetzlichkeit den Animismus ebensowenig ausschließt wie das unmittelbarste Bewußtsein der Lebendigkeit den Mechanismus. Denn wo läge jene so unzweideutig vor Augen wie in dem Gange der Gestirne? Und doch haben gerade sie besonders lange für lebende Wesen gegolten. Und wo wäre dieses unverkennbarer als in den Lebensvorgängen des menschlichen Leibes? Und doch sind dieselben schon sehr früh zu Gegenständen mechanischer Erklärung gemacht worden. Selbst der Automat (z. B. eine Uhr) wird eben zum Organismus für den praktischen Menschen, dem er als Einzelwesen gegenübersteht, und der auf seine Aktionen in dynamischer Wechselwirkung reagiert; und auch der Organismus (z. B. der eigene Leib) wird zum Automaten für den physikalischen Menschen, der ihn als Exemplar eines Typus und seine Funktionen als Beispiele allgemeingültiger Regeln betrachtet.

§ 12

Um nun diesem Widerspruche zu entgehen, nimmt eine erste kosmotheoretische Denkrichtung an, jedes Ding enthalte außer seinen mehreren und wechselnden sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch ein nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas in sich, dessen Einheit und Beharrlichkeit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges ausmache: eben die Substanz, der dann die Qualitäten als Accidentien oder Inhärenzen gegenüberstehen, und die selbst gedacht werden kann bald als geistige Substanz oder Seele, bald als körperliche Substanz oder Materie, bald auch als zusammengesetzt aus Stoff und Form. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den metaphysischen.

Demgegenüber gelangt die Psychologie (welche wie alle unsere Bewußtseinstatsachen so auch unser Wissen um die Dinge in seinem

Digitized by Google

gesetzlichen Zusammenhange betrachtet), indem sie voraussetzt, daß dieses Wissen nur in Vorstellungen von den Dingen bestehen kann, und indem sie zeigt, daß solche Vorstellungen stets durch sinnliche Wahrnehmungen bedingt sind, zu der Forderung, auch unser Wissen von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dinges müsse auf sinnlich wahrnehmbaren Elementen desselben beruhen.

Indem also (wie wir auch sagen können) die metaphysische Form der Kosmotheorie das außerempirische Element der Substanz als dem Dinge wesentlich ansieht, während die Psychologie einen rein empirischen Dingbegriff postuliert, entsteht ein neuer Widerspruch, der den kosmotheoretischen Ding- und Substanzbegriff auch über seine metaphysische Form hinaustreibt.

ERLÄUTERUNG

1) Die metaphysischen Begriffe von Ding und Substanz entwickeln sich aus den animistischen. Sofern wir den Animismus nicht nur als Lebendigkeits-, sondern auch als Bewußtseinszuteilung auffassen dürfen, hat LOTZE[1]) diesen Prozeß treffend beschrieben: „In allen jenen Begriffen vom Dinge, seiner Einheit, seinen Zuständen, Leiden und Wirkungen, durch welche wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Wahrnehmungen bringen, bildet der Geist im Grunde nur die allgemeinen Züge seines eigenen Wesens ab, und ..... versucht sie als die einzigen ihm bekannten Charaktere des wahren Seins auch auf die äußere Wirklichkeit zu übertragen ..... Bei dieser Uebertragung verlieren indessen diese Züge den lebendigen Inhalt, den sie im Selbstgefühl hatten ...; sie verwandeln sich in inhaltsleere Formen, welche nur noch die Beziehungsweisen konservieren und ausdrücken, in denen das Mannigfaltige im Geiste ... stand. Im Selbstbewußtsein wird unmittelbar das Ich als Träger des inneren Lebens ... erlebt ...; jetzt gewöhnt sich die Erkenntnis, die lebendige Anschauung des Ich in den formellen Begriff einer Substanz abzuschwächen, die in einer uns freilich nicht nachempfindbaren Weise einer Mannigfaltigkeit äußerer Erscheinungen den gleichen Dienst eines zusammenhaltenden Trägers leiste."

2) Es entstehen aber die metaphysischen aus den animistischen Begriffen nach dem vorigen Paragraphen unter dem Einflusse der Naturwissenschaft. Denn diese hat nur gegen die Lebendigkeit der Dinge (insofern diese Lebendigkeit Spontaneität der Veränderung in sich schließt) etwas einzuwenden. Wird daher diese zu einer bloßen

[1]) Mikr. III. S. 543.

Digitized by Google

(qualitativ unbestimmten) Substanz abgeschwächt, so steht sie dem durchaus nicht mehr (negativ) entgegen. Ja sie fordert sogar (positiv) eine derartige Auffassung. Denn sie hat es, wie wir weiterhin noch ausführlicher dartun werden, mit den Dingen als Ganzen zu tun, nicht mit einzelnen, isolierten Qualitäten. Und sie bedarf deshalb geradezu eines solchen metaphysischen Bandes, das die Qualitäten zu einheitlichen Komplexen einigt. Dieser selbe Tatbestand wird uns noch oft begegnen; und wird nur zu ergänzen sein durch den anderen, daß auch die Vernunftwissenschaft (Logik und Mathematik) einen homologen Einfluß zu Gunsten metaphysischer Denkweisen ausübt. Hier aber, wo uns die Gegenstände dieser letzteren Wissenschaften noch gar nicht beschäftigen, kommen in diesem Sinne allein die Naturwissenschaften in Betracht; und dieses Ergebnis wird uns um so weniger befremden, wenn wir uns zunächst erinnern, daß die Physik durchaus gewohnt ist, mit dem Begriffe der Materie zu operieren, und daß dieser Begriff, als der einer körperlichen Substanz, nur eine Hauptform des metaphysischen Substanzbegriffes darstellt.

3) Wir haben früher (§ 11. 10) den Weg skizziert, den die ältere griechische Philosophie von einem animistischen Ausgangspunkte zu einem mechanistischen Endpunkte zurückgelegt hat. Ich erinnere hier noch einmal an diese Entwickelung, um zu betonen, daß in demselben Maße die Dinge aus lebendigen Qualitätskomplexen sich in solche Qualitätskomplexe verwandeln, die einer materiellen Substanz inhärieren. Und dies wiederum muß betont werden, weil trotz der klaren Sachlage doch immer wieder der Gedanke sich hervordrängt, die Materie selbst sei der sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Von den sogenannten sekundären Eigenschaften zwar, also von Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Temperatur etc. wird niemand behaupten, daß in ihnen der Stoff, dem diese Eigenschaften „zukommen", erfaßt werden könne. Er mag sie „erzeugen", ja „aussenden", und die Farbe sogar an seiner jeweiligen Oberfläche „an sich tragen", ja, wenn man will, auch in seinem Innern von ihnen „durchdrungen" sein — aber gewiß besteht nicht das Wesen der Materie darin, zu leuchten, zu klingen, zu riechen, zu schmecken, zu glühen usw. Allein auch mit den sogenannten primären Eigenschaften steht es nicht anders. Diese können wir zum Zwecke einer vorläufigen Uebersicht in 3 Gruppen teilen: Ausdehnung und Gestalt, Härte und Widerstand, Druck und Gewicht. Diese letztere Gruppe nun wird von der modernen Naturwissenschaft in einen besonders engen Zusammenhang mit

Digitized by Google

der Materie gebracht: die Stärke des Druckes vertritt ihr die Quantität des Stoffes, und aus der Gleichheit des Gewichts schließt sie ohne weiteres auf die Konstanz der Materie. Indes, mag dies mit noch so viel Vorteil geschehen, es kann doch nicht die Rede davon sein, daß uns in der Druckempfindung die Materie selbst gegeben wäre: diese wird ja vielmehr gedacht als dasjenige, was drückt und lastet. Und auch der Physik kann nicht einfallen, dies zu bestreiten; lehrt sie doch, daß das Gewicht eines Körpers mit seiner Entfernung vom Erdmittelpunkt variiert, ohne daß sie deshalb daran dächte, dem entfernteren und also leichteren Körper ein geringeres Quantum Materie zuzuschreiben. Ebenso steht es mit Härte und Widerstand. Die Materie soll dasjenige sein, was Widerstand leistet, aber keineswegs wird sie selbst in der Widerstandsempfindung wahrgenommen: denken wir doch auch Gase stofflich, ohne daß sie uns unter normalen Umständen durch solche „Empfindungen" affizierten. Ausdehnung und Gestalt endlich können gewiß nicht das Wesen der Materie ausmachen. Denn sie können (theoretisch) vom leeren Raume ebensowohl ausgesagt werden, wie vom erfüllten; und dennoch sprechen wir im ersteren Falle nicht von Materie. Vielmehr soll diese gerade das sein, was einen Raum erfüllt, was Widerstand leistet, was ein Gewicht hat, und ebenso was alle anderen (sekundären) Eigenschaften besitzt. Damit aber ist gesagt: sie soll etwas anderes sein als alle diese sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, ein sinnlich nicht wahrnehmbares Etwas, dem sie inhärieren; und dies heißt eben: die Materie ist eine Art der metaphysischen Substanz.

4) In der Tat ist es auch den Alten recht bald klar gewesen, daß sie mit der Konstruktion der Materie das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen hatten. Schon PARMENIDES [1]), dessen Substanz doch vorwiegend materielle Züge trägt, sagt zu Gunsten der „Vernunft" (λόγος) dem „blicklosen Auge" ab, und dem „brausenden Gehör". Und DEMOKRIT, der [2]) so bestimmt der Materie die sekundären Qualitäten abspricht, und durch ihre Entgegensetzung gegen das „Leere" doch wiederum so entschieden zeigt, daß sie nicht durch bloß räumliche Prädikate erschöpft werden kann, verrät [3]) denn auch das klarste Bewußtsein davon, daß diese seine Annahmen im Gegensatze zu den „Wahrnehmungen" sich auf das „Denken" (διάνοια) stützen. Die ganze Bedenklichkeit dieses metaphysischen Stoffbegriffes spricht aber freilich erst PLATON [4]) aus, wo er von seinem Raumstoff (auf den wir ein andermal zurückkommen werden) sagt, er sei „mit Unwahrnehmbarkeit faßlich durch eine unechte Folgerung" (μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ), was PLOTIN [5])

[1]) Frg. 1 (S. 119. 35 Diels). [2]) Frg. 9 (Diels). [3]) Frg. 125. [4]) Tim. p. 52b. [5]) Enn. II. 4. 12.

Digitized by Google

wiederholt und noch besonders durch den Nachweis bekräftigt hat, daß die Materie durch das Getast sowenig wie durch die anderen Sinne wahrgenommen werden kann.

5) Allein, wenn die Materie eine Art der metaphysischen Substanz ist, so ist sie eben doch nur Eine Art derselben, und es läßt sich leicht zeigen, wie die Nötigung entsteht, neben ihr noch andere Arten der Substanz anzuerkennen. Denn zunächst hat ja, wie schon oben (§ 11) bemerkt, die Ertötung der Natur sich auf die menschlichen und tierischen Leiber gar nicht erstreckt, weil deren Wirksamkeiten viel zu unregelmäßig schienen, um als notwendig gedacht zu werden. Ihre Lebendigkeit hat sich somit intakt erhalten — aber der Stoff, aus dem sie doch gleichfalls bestehen, gilt einmal als tot. Es muß also außer ihm noch ein Element vorhanden sein, um jene Lebendigkeit zu tragen. Der Versuch, eine besondere Stoffart für diesen Träger auszugeben, stellt offenbar nur eine Halbheit dar: wenn den Dingen doch gerade dazu Materie überhaupt subsistieren soll, damit sie ungeachtet ihrer Einheit und Beharrlichkeit als leblos gedacht werden können, so kann es unmöglich konsequent sein, jetzt eine einzelne Art der Materie zum Träger ihrer Lebendigkeit zu machen. Vielmehr wird diese Funktion logischer Weise einer ganz anderen Art von Substanz zugewiesen werden müssen — und eine solche ist die Seele. Genauer: die Seele übernimmt jetzt diese Aufgabe und wird damit zu einer immateriellen Substanz. Denn der Seelenglaube an sich ist natürlich viel älter als die Ueberwindung des Animismus durch die Physik. Aber ihrem ursprünglichen Begriffe nach ist die Seele weder immateriell noch ausschließlich eine Trägerin des Lebens: vielmehr in jener Hinsicht ein feiner Stoff (bald Hauch, bald Schatten u. dergl.), in dieser dagegen ein zweites Ich, das in Schlaf und Tod ausschwärmt, die traumhaften und jenseitigen Erlebnisse zu erfahren, und das auch den „leblosen" Dingen zugemutet wird — als Dingseele. Immerhin hat sie von ihrer Bedeutsamkeit beim Sterben her so viel ursprüngliche Beziehung zum Leben, daß sie für ihre neue philosophische Rolle trefflich prädisponiert ist: neben der materiellen als immaterielle Substanz den organischen Leibern einzuwohnen und die Spontanëität ihres Wirkens zu begründen.

6) Auch der Verlauf dieser Entwicklung ist oben (§ 11. 10) schon berührt worden. Ich hebe hier nur folgendes hervor. Die erwähnte Halbheit, die Annahme eines eigenen Seelenstoffes, ist auch noch in der Philosophie weit verbreitet. Von HERAKLIT [1]) können wir annehmen, daß für ihn das

[1]) Vgl. Frg. 36, 77, 117, 118 (Diels).

Digitized by Google

Feuer diese Rolle spielte. Bei ANAXAGORAS [1]) sehen wir, daß ihm der „Geist" (νοῦς) als solch ein besonders „leichter und reiner" Stoff gegolten hat. Ebenso hat DEMOKRIT [2]) eine besondere Art von Atomen als Seele den Leib bewegen lassen. EPIKUR [3]) ist ihm in dem Wesentlichen dieser Bestimmungen gefolgt. Analoges lehrt bekanntlich die Stoa [4]). Aber sogar über das antike Heidentum hinaus hat diese Ansicht sich erhalten: TERTULLIAN [5]) hat sie nicht minder vertreten als der Mutazilite ALNAZZAM [6]). Dagegen ist es wohl zuerst PLATON, der die Seele nicht nur als sich selbst bewegend [7]), sondern auch entschieden als immateriell betrachtet [8]), und damit jene später von DESCARTES wieder aufgenommene Lehre begründet hat, die bis in unsere Zeit die herrschende geblieben ist, und auf die wir noch oft werden zurückkommen müssen.

7) Aber auch hinsichtlich der „unbelebten" Dinge erweist sich die Annahme einer bloß materiellen Substanz nicht als ausreichend, um das zu leisten, was der Substanzbegriff leisten soll. Schon die Einheit des Dinges kann zwar auf der Einheit des Stoffes insofern beruhen, als jeder einzelne Stoffteil sich denken läßt als Träger einer Mehrheit von Qualitäten; allein neben dieser Einheit der Qualitäten schreiben wir den Dingen auch eine Einheit der Quantität zu (es soll Ein Ding sein im Gegensatze zu anderen Dingen); und die gleichförmig-tote Materie kann doch schwerlich in sich ein solches Prinzip der Abgrenzung enthalten, das bestimmte, welche Stoffteile zur Einheit eines Dinges sich zusammenschließen. Noch schärfer tritt dieser Mangel hinsichtlich der Beharrlichkeit des Dinges hervor. Denn die Materie wird gedacht als absolut beharrlich; die Beharrlichkeit der Dinge aber ist außerordentlich relativ. Wenn ein fester Körper in kleine Stücke zerbrochen wird, so ist ein Ding verschwunden, das früher vorhanden war; und doch meint niemand, daß deswegen Materie vernichtet worden sei. Es scheint deshalb, es müsse zur metaphysischen Substanz (auch unbelebter Dinge) noch ein anderes Element gehören als die Materie. Und dasselbe läßt sich noch allgemeiner zeigen. Auf der animistischen Stufe fungierte als „Substanz" (im kosmotheoretischen, nicht speziell im metaphysischen Sinne), wie wir wissen, nicht eine unbestimmte „Lebendigkeit überhaupt", sondern jene spezifische Vitalität des Dinges, welche der Eigenart unserer Reaktion entsprach. Die Materie als solche dagegen ist ein stets gleichartiges Substrat, das den spezifischen Verschiedenheiten der Dinge gar keine

[1]) Frg. 12 (Diels). [2]) A. 100 ff. (Diels). [3]) Ad Herodotum S. 19. 15 ff. und Frg. 314—315 (Usener). [4]) Frg. 773 ff. (Arnim II). [5]) De anima 5 ff. [6]) de Boer, Phil. im Isl. S. 52. [7]) Phaedr. p. 245; Legg. X. p. 893 b ff. [8]) Dies wird zwar, soviel ich sehe, nirgends ausdrücklich gesagt, aber doch überall (z. B. Phaed. p. 80 b) als selbstverständlich vorausgesetzt.

Digitized by Google

Rechnung zu tragen vermag. Gar keine wenigstens, wenn sie als einheitlicher Urstoff gedacht wird (und somit als derselbe in allen Dingen); aber auch dann nur eine ungenügende, wenn fundamental verschiedene Stoffarten zugelassen werden, da doch die Verschiedenheiten unserer Reaktion keineswegs allein von der chemischen Beschaffenheit der Dinge abhängen — ganz abgesehen davon, daß dann das Verhältnis dieser Stoffarten zu einander (wegen der Möglichkeit einer Umwandlung der einen in die andere) selbst zu einem neuen Problem erwächst. Soll daher der metaphysische Substanzbegriff an die Stelle des animistischen treten, so ist es an dem bloßen Stoff, als dem Material der Dinge, nicht genug; dieses Material muß auch in jedem besonderen Falle eine eigentümliche Struktur besitzen, es muß zum Stoff die Form hinzutreten; und erst beide zusammen werden eine (relativ) brauchbare metaphysische Substanz ergeben. Dann wird man sagen können: ein Ding ist einheitlich und beharrlich, insofern seine mehreren und wechselnden Qualitäten einem durch eine bestimmte Form organisierten Stoffe inhärieren, und dieser besondere Stoff wiederum ist selbst nur die durch eine bestimmte Strukturform organisierte Urmaterie; Stoff und Form aber bilden zusammen die Substanz des Dinges, welche seinen Qualitäten subsistiert. Dies scheint mir ohne Zweifel die am meisten folgerechte Fassung des metaphysischen Substanzbegriffes zu sein.

8) Der Substanzbegriff, wie ich ihn eben dargestellt habe, ist bei ARISTOTELES vorgebildet und in der Metaphysik der neueren Zeit rückgebildet worden; seine volle Ausgestaltung jedoch hat er in der Scholastik erfahren. THOMAS AQUINAS entwickelt ihn am deutlichsten anläßlich der Lehre von der Transsubstantiation, bei der ja nach dem Dogma [1]) stattfindet „jene wunderbare und einzigartige Verwandlung der gesamten Substanz des Brotes in den Leib, und der gesamten Substanz des Weines in das Blut [des Herrn], wobei jedoch die Erscheinung von Brot und Wein bestehen bleibt" *(mirabilis illa et singularis conversio totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini).* Wie scharf nun für diese Auffassung die Qualitäten von der Substanz unterschieden sind, dies geht nicht nur aus dem Dogma selbst hervor, sondern THOMAS [2]) bemerkt noch ausdrücklich, daß „in diesem Sakrament die Accidentien ohne Subjekt bestehen bleiben" *(accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto).* Aus seinen Erläuterungen aber ergibt sich näher, daß zu diesen Accidentien alle wahrnehmbaren Eigenschaften, einschließlich der Ausdehnung und Größe,

[1]) Concilii Tridentini Sessio XIII. Canon 2 (Bisping). [2]) Summ. Theol. III, qu. 77, art. 1 in corp.

Digitized by Google

gehören [1]); und daß die nach Abzug aller dieser Accidentien übrig bleibende *substantia* aus *materia* und *forma substantialis* besteht [2]). Fügen wir hinzu, das auch nach THOMAS [3]) der allgemeine Urstoff *(materia prima)* durch die besonderen stofflichen Formprinzipien *(formae materiales)* zu den einzelnen Stoffarten differenziert wird, so haben wir die oben skizzierte Gestalt des metaphysischen Substanzbegriffes in ihrer Vollendung vor Augen.

Sie geht nun freilich ihren Hauptzügen nach auf ARISTOTELES zurück, von dem sie jedoch weit minder entschieden ausgeprägt worden ist. So kann ich (im Gegensatze zu der herkömmlichen Erklärung) gleich die Lehre von der Urmaterie (πρώτη ὕλη) bei ihm nicht klar ausgesprochen finden, da er diesen Ausdruck mit Vorliebe auf die (vier) elementaren Stoffarten anzuwenden pflegt [4]). In Bezug auf den Begriff der Substanz (οὐσία) selbst aber herrscht eine nicht geringe Verwirrung. Sie wird im allgemeinen gleichgesetzt dem Subjekt (ὑποκείμενον), an welchem die Merkmale sich finden und von dem sie prädiziert werden, und es wird bemerkt, als solches könne erstens der Stoff (ὕλη) angesehen werden, zweitens die Form (εἶδος, λόγος, μορφή, τί ἦν εἶναι), und drittens das aus diesen beiden bestehende Einzelding (τὸ ἐκ τούτων, τὸ καθέκαστον) [5]). Bald nun neigt ARISTOTELES allein der dritten dieser Möglichkeiten zu [6]), bald erklärt er die Form für die „erste Substanz" (πρώτη οὐσία) [7]), bald nennt er gerade umgekehrt das Einzelding die „erste", die Form die „zweite" Substanz [8]). Die letztere Auskunft pflegt man als seine eigentliche Lehre anzusehen. Doch auch sie löst noch keineswegs alle Schwierigkeiten. Es fragt sich nämlich: fällt diese „erste Substanz", dieses konkrete Einzelding, zusammen mit dem Komplex aller Qualitäten, die an ihm (dauernd oder vorübergehend) konstatiert werden können, oder ist es vielmehr nur ein engerer Kern konstanter Elemente, der als Träger der wechselnden Qualitäten fungiert? Die letztere Antwort würde hinüberführen zu der Lehre der Scholastik; sie würde jedoch voraussetzen, daß die Accidentien nicht zur Substanz gehören. Denn Accidentien (συμβεβηκότα) nennt auch schon ARISTOTELES [9]) jene Prädikate, die weder in dem Begriff eines Dinges enthalten noch durch denselben bedingt sind. Zu diesen aber sind, jedenfalls in den meisten Fällen, alle sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, z. B. des Menschen Farbe, Größe, Härte etc. zu zählen, da der Mensch seiner Begriffsbestimmung nach nur ein vernunftbegabtes Lebewesen ist; Vernünftigkeit und Lebendigkeit dagegen bilden offenbar nicht Objekte der sinnlichen Wahrnehmung. Allein dies ist wohl sicherlich nicht die Meinung des Stagiriten. Legt er doch ausdrücklich [10]) der den Stoff „enthaltenden", also der „ersten"

[1]) Ibid. qu. 76, art. 1, ad 3 und art. 3 in corp.; vgl. Ibid. I, qu. 57, art. 1, ad 2 und qu. 67, art. 3 in corp., sowie II. 1, qu. 31, art. 5 in corp. [2]) Ibid. I, qu. 75, art. 6 in corp. [3]) Ibid I, qu. 7, art. 2 ad 3. [4]) Metaph. V. 4, p. 1015 a 9; VIII. 4, p. 1044 a 18; IX. 7, p. 1049 a 27. [5]) Metaph. VII. 3, p. 1029 a 1; VIII. 1, p. 1042 a 26; VIII. 2, p. 1043 a 26. [6]) De generat. animal. IV. 3, p. 767 b 33; vgl. Metaph. VII. 7, p. 1032 b 14. [7]) Metaph. VII. 7, p. 1032 b 14. [8]) Kategg. 5, p. 2 a 11 und b 29. [9]) Top. I. 5, p. 102 b 4. [10]) Metaph. VIII. 1, p. 1042 a 25.

Digitized by Google

Substanz sinnliche Wahrnehmbarkeit bei (αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν). Und wir werden deshalb annehmen dürfen, daß er auch die Accidentien in die „erste Substanz" einschließt. Dann aber ist von diesem Substanzbegriff zu sagen, daß er mit der Substanz im metaphysischen, oder auch nur kosmotheoretischen Sinne überhaupt nichts zu tun hat; denn die Substanz ist dann nicht ein einheitliches und beharrliches Element des Dinges, sondern einfach das Ding selbst.

Zu eben dieser Gestalt jedoch hat sich in der neueren Zeit der Substanzbegriff wieder zurückgebildet. So definiert z. B. WOLFF [1]) die Substanz als ein „beharrliches und veränderliches Ding" *(subjectum perdurabile et modificabile)*, wogegen *Accidens* etwas bedeute „was zwar durch einige Zeit beharren, aber sich nicht verändern kann, weil es durch jede Aenderung vollständig zu Grunde geht": dies gelte z. B. von der Farbe des Steines, jenes von dem Stein selbst. Und wenn etwa SPINOZA [2]) die Substanz als dasjenige erklärt, „was für sich besteht und durch sich selbst begriffen wird" *(quod in se est et per se concipitur)*, so geht auch diese Begriffsbestimmung, sofern sie überhaupt mehr als eine Worterklärung sein will, über den aristotelischen Begriff nicht hinaus, da sie nicht auf einen Träger der Qualitäten, sondern auf den Inbegriff derselben hinweist.

Im übrigen bemerke ich noch, daß uns der Begriff der Form, speziell auch in seiner aristotelischen Ausprägung, noch mehrfach beschäftigen wird, und daß es deshalb an dieser Stelle genügen mußte, ihn flüchtig zu streifen und ihn durch die Erklärung als „Struktur- oder Organisationsprinzip" dem Verständnis des modernen Lesers näher zu bringen. Denn dies kann wohl am ehesten geschehen, wenn wir uns erinnern, wie auch die moderne Naturwissenschaft nach verschiedenen Strukturformeln aus denselben Atomen verschiedene Moleküle, und aus denselben Molekülen verschiedene (krystallinische, amorphe etc.) Körper sich aufbauen läßt. Daß aber trotzdem die metaphysische Form etwas anderes ist als die chemische oder physikalische Struktur, dies wird uns sofort deutlich werden, wenn wir die Frage nach dem Wesen jenes Etwas ins Auge fassen, als das wir bisher die metaphysische Substanz bezeichnet haben.

9) Fast jede Ansicht von dem Typus, den wir hier einstweilen metaphysisch nennen, läßt verschiedene Modifikationen zu, je nach der Art und Weise, in der sie jene nicht sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten, mit denen sie operiert, näher zu bestimmen versucht. Wenn wir solche Wesenheiten (gleichfalls vorläufig und unvorgreiflich) als transcendent bezeichnen dürfen, so werden wir an jener Stelle dieser Untersuchungen, an der wir es mit der „metaphysischen" Ansicht von der Seinsweise der „Außenwelt" zu tun haben werden, vier Hauptstufen der Transcendenz unterscheiden: eine naive, der

[1]) Ontolog. § 768. [2]) Eth. I. Def. 3.

Digitized by Google

zufolge die „Außendinge" mit allen jenen Qualitäten ausgestattet sind, die wir sinnlich an ihnen wahrzunehmen glauben; eine mechanistische, die sie zwar begabt denkt mit Ausdehnung, Größe, Widerstand (den sogenannten „primären" Eigenschaften), aber nicht mit (den sogenannten „sekundären") Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Temperatur etc.; eine monadologische, für die sie lediglich ein geistiges Dasein haben; und endlich eine agnostische, die auf jede genauere Bestimmung ihres Wesens verzichtet. Auch in unserem Falle wird man eine ähnliche Einteilung vornehmen können. Zwar eine Form (Struktur, Organisation) läßt sich von vorneherein schwerlich als ein Körper auffassen (und zwar weder im naiven noch im mechanistischen Sinn); um so leichter dafür die Materie. Sie wird gedacht werden als ein zweites Ding, das in dem ersten Dinge drinnensteckt und es zusammenhält; und dann liegt es fast in der Konsequenz dieses Gedankens, wenn auch die Eigenschaften, welche um jenes substantielle Ding sich gruppieren, selbst wieder als attributive Dinge sich darstellen. Freilich braucht kaum gesagt zu werden, daß hiemit das Problem nicht nur zurückgeschoben, sondern auch vervielfältigt ist. Wir gingen aus von Einem Ding, an dem uns der Zusammenhang der Qualitäten unverständlich war; und wir haben es nun aufgelöst in eine Gruppe von Dingen, an denen uns dieser Zusammenhang ebenso unverständlich ist: jedes der attributiven und substantiellen Dinge wird ja jetzt selbst wieder eine Substanz enthalten, und so fort ins Unendliche. Offenbar muß daher die metaphysische Substanz als unkörperlich gedacht werden, wenn auch allererst ihre Subsistenz die inhärierenden Qualitäten zu einem Körper einigt; und zwar gilt dies von der Materie ebenso wie von der Form. Dann aber kann sie, wenn sie überhaupt ihrem Wesen nach näher bestimmt werden soll, kaum anders aufgefaßt werden denn als etwas Geist- oder Bewußtseinsartiges. Und auch diesen Ausweg wird man versuchen. Indes, gerade um die Lebendigkeit, und also schon gar die Bewußtheit von den Dingen fernzuhalten, verdrängte ja der metaphysische den animistischen Substanzbegriff. Folglich wird man auch bei einer solchen monadologischen Substanz sich nicht beruhigen können. Und so scheint überhaupt nichts mehr übrig zu bleiben als ein agnostischer Substanzbegriff, dem die Substanz ein transcendentes Etwas ist, dessen Wesen sich nicht näher ergründen läßt; und zwar die Materie Ein Etwas, und die Form ein anderes Etwas. In dieser Gestalt habe ich deshalb bisher den metaphysischen Substanzbegriff dargestellt. Denn obgleich wir sehr bald sehen werden, daß auch dieser Standpunkt durchaus kein endgültig

Digitized by Google

haltbarer ist, so leuchtet doch seine Unhaltbarkeit erst ein, wenn anderweitige Gesichtspunkte herangezogen werden, und wir können ihn nicht in derselben Weise wie die eben erörterten übrigen Ansichten als in sich selbst absurd bezeichnen. Nur darf man nicht glauben, daß jeder Substanzbegriff, den wir Betrachtende agnostisch nennen, auch seinen Verfechtern in diesem Lichte erscheine. Wenn wir z. B. oben die Form als „Struktur- oder Organisationsprinzip" zu verstehen suchten, so mußten wir, um an diesen Ausdrücken etwas „verständlich" zu finden, uns für einen Augenblick selbst in die Seele eines Metaphysikers versetzen, dessen Geist sich von Worten zu nähren vermag. Denn was ist ein derartiges „Prinzip"? Vage Erinnerungen an ein körperliches Gerüst mögen in uns wechseln mit solchen an einen Willen zur Herstellung und Aufrechterhaltung bestimmter Lage- und Ordnungsverhältnisse; allein der Begriff der „substantiellen Form" (des aristotelischen εἶδος) schließt beide Möglichkeiten in gleicher Weise aus; und was daher im Grunde übrig bleibt, ist nichts als ein Wort, und das Bewußtsein, daß alles, was sich dabei Bestimmtes denken ließe, dabei um keinen Preis gedacht werden soll. Dies nenne ich einen unbewußten Agnostizismus; zum Bewußtsein erhoben aber sagt er nichts anderes, als daß jenes Wort ein nicht näher zu bestimmendes Etwas bedeute. Und auf diese Position wird deshalb schließlich der konsequente metaphysische Substanzbegriff zurückgetrieben.

10) Die Gleichung: Substanz = qualitätslose Materie = qualitätsloser Körper (ἄποιος οὐσία, ἄποιος ὕλη, ἄποιον σῶμα) ist ein integrierender Bestandteil der stoischen Lehre [1]). Und auch die Qualitäten bestimmt sie als Körper (σώματα τὰ ποιά) [2]), und zwar als πνεύματα und „luftartige Spannungen" (τόνους ἀερώδεις) [3]). Daraus aber ergab sich die unvermeidliche Konsequenz: als Körper wurden die Qualitäten selbst zu Substanzen [4]), resp. es wurden ihnen wiederum „pneumatische Substanzen" zugeteilt (πνευματικὴ οὐσία τῶν σωματικῶν ποιοτήτων) [5]). Ebenso gelten später dem Mutaziliten ALNAZZAM die Attribute als Körper [6]). Dies erscheint uns zunächst als ein wahnwitziges Gerede. Allein unser Befremden wird einigermaßen gemildert, wenn uns HEGEL [7]) daran erinnert, daß „die Verselbständigung der Eigenschaften, welche das Ding hat, zu Materien oder Stoffen, aus welchen dasselbe besteht" nicht nur z. B. an Farb- und Riechstoffen eine scheinbar empirische Grundlage besitzt, sondern daß auch die Verwendung von Begriffen wie „Wärmestoff" und „elektrisches Fluidum" (sollen wir hinzufügen: „Elektronen"?) uns noch in der Naturwissenschaft jüngst (resp. gar nicht) ver-

[1]) Frg. 300, 301, 305, 316, 317, 326, 359 (Arnim II). [2]) Frg. 383. [3]) Frg. 449. [4]) Frg. 380. [5]) Frg. 389. [6]) de Boer, Phil. im Isl. S. 52. [7]) Log. (WW. IV. S. 135 ff.); Encykl. I. § 126 (WW. VI. S. 255 f.).

Digitized by Google

gangener Zeiten dieselbe Denkweise offenbart. Daß nun die Substanz überhaupt, und insbesondere die Materie nicht selbst als ein Körper gedacht werden darf, dies hat z. B. PLOTIN [1]), und nach ihm GIORDANO BRUNO [2]) richtig erkannt. Wenn jedoch deshalb ALFARABI [3]) sowohl „Form" wie „Materie" als die untersten Stufen geistigen Seins betrachtet, so kommt dabei (aus den dargelegten Gründen) der metaphysische Substanzbegriff aus dem Regen in die Traufe. Und er muß dann zurückkehren zu jener agnostischen Gestalt, die er („unbewußt") im ganzen Mittelalter bewahrt hat, und deren sich (wenigstens für die „Materie") seine Begründer auch sehr wohl bewußt gewesen sind, da PLATON an einer schon zitierten Stelle [4]) sich über die Unbegreiflichkeit des Stoffes deutlich genug ausspricht, ARISTOTELES aber ihn geradezu für „an sich unerkennbar" (ἄγνωστος καθ' αὑτήν) erklärt [5]). Daß jedoch eben von dieser Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit her dem ganzen metaphysischen Substanzbegriffe erst die größte Gefahr droht und auch in der neueren Zeit erstanden ist, dies wird nunmehr etwas eingehender darzulegen sein.

11) In dem agnostisch-metaphysischen Substanzbegriffe sind die Bedürfnisse der Praxis und diejenigen der Naturwissenschaft miteinander versöhnt; und es ist deshalb nicht leicht ein Motiv ersichtlich, das zu seiner Ueberwindung Anlaß geben sollte, solange wir stehen bleiben auf jenem Standpunkte des naiven Denkens, das nur seinem Gegenstande adäquat sein will: die Annahme eines den Qualitäten subsistierenden, nicht sinnlich wahrnehmbaren Etwas erklärt die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges, ohne dasselbe zu beleben und so der Notwendigkeit des Geschehens zu entziehen. Ganz anders gestaltet sich die Sachlage, sobald ein sekundäres Denken nicht einfach mit der Berücksichtigung der Objekte sich begnügt, sondern auch auf die primären Gedanken über diese Objekte reflektiert. Jetzt wird die Annahme der metaphysischen Substanz selbst zum Problem, und damit wird eine radikale Umwälzung der Begriffe eingeleitet, die unter anderem zur Folge hat, daß jene Unbestimmtheit, die ein Hauptvorzug der metaphysischen Substanz war, nunmehr angesehen wird als jene Inhaltslosigkeit, die ein Hauptgebrechen der metaphysischen Substanzannahme wird. Diese ganze Umwälzung nun kommt zu stande durch die Anwendung der psychologischen Betrachtungsweise auf unser Problem. Die Kosmotheorie in ihrer metaphysischen Phase hatte natürlich auch das Denken nicht grundsätzlich von ihren Gegenständen ausgeschlossen; aber sie hatte (soweit nicht andere, erst später zu erörternde Gesichtspunkte hier mitspielen) doch vorzugsweise

[1]) Enn. II. 4. 12; III. 6. 6 ff. [2]) Della causa, principio ed uno, Dial. 4 (Opp. Ital. I. S. 266). [3]) de Boer, Phil. im Isl. S. 106. [4]) Tim. p. 48 e ff. [5]) Metaph. VII. 10, p. 1036 a 8.

Digitized by Google

jeden Gedanken betrachtet im Zusammenhange mit seinem Gegenstande: als einen wahren oder falschen Gedanken, als geeignet oder ungeeignet zur Erkenntnis der Objekte. Die Psychologie dagegen betrachtet jeden Gedanken zunächst im Zusammenhange mit anderen Bewußtseinstatsachen, und zwar insbesondere (als „erklärende" Psychologie) mit solchen, die ihm gesetzmäßig vorangehen oder nachfolgen: vorerst ganz ohne Rücksicht darauf, welche dieser Gedanken wahr oder falsch, und ob jene Bewußtseinstatsachen zur Erkenntnis der Objekte geeignet sind oder nicht. Allein durch dies ihren Bedürfnissen entsprechende Verfahren rückt sie zugleich die Annahme einer metaphysischen Substanz in ein Licht, das mittelbar ihm seinen ganzen kosmotheoretisch wertvollen Gehalt zu entziehen scheint. Wir wollen jetzt trachten, von dieser in der Entwickelung der Weltanschauungslehre epochemachenden Wendung ein wenigstens vorläufiges Verständnis zu gewinnen.

12) Der entscheidende Gedankengang kann eine zweifache Gestalt annehmen.

Er kann einerseits auftreten in folgender Form: Woher nimmt der Metaphysiker sein Wissen um die Substanz? Ein Wissen nämlich um Dinge außer uns kann doch nur bestehen in einem Vorstellen derselben (das Wort *Vorstellung* in dem oben — § 10. 3 — dargelegten Sinne gebraucht), somit entweder in einem Wahrnehmen oder in einem Phantasieren. Nun soll aber die metaphysische Substanz ihrem Begriffe nach nicht sinnlich wahrnehmbar sein; und ein anderes als ein sinnliches Wahrnehmen kann jedenfalls kein äußeres Ding (sondern höchstens das eigene Bewußtsein) erreichen. Allein ein allgemeingültiges psychologisches Gesetz besagt, daß nur solche Phantasmen vorkommen, deren Elemente früher einmal wahrgenommen wurden. Folglich kann es (da die Substanz doch gewiß nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Elementen bestehen kann), wenn keine Wahrnehmungen, dann auch keine Phantasmen von der Substanz geben, dann aber auch überhaupt keine Vorstellung, und also kein Wissen. Der Substanzbegriff ist daher notwendig ein völlig inhaltsloser. Und dies bestätigt ja die Metaphysik selbst, indem sie (als agnostische Metaphysik) die Bestimmungslosigkeit der Substanz ausdrücklich einräumt. Nur daß sie vorhanden sei, wird dennoch behauptet. Allein offenbar ist es nichtssagend, von etwas zu behaupten, es sei vorhanden, von dem sonst überhaupt nichts ausgesagt werden kann, als eben dies: daß es vorhanden sei. Die Annahme einer metaphysischen Substanz ist demnach völlig sinnlos; und eine sinnlose Annahme kann gewiß ebenso-

Digitized by Google

wenig die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge wie irgend etwas anderes erklären.

Dasselbe Argument kann jedoch auch auftreten in folgender Gestalt: Woher nimmt der Metaphysiker sein Wissen um die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge? Denn, wie jedes Wissen um die Dinge außer uns, so kann auch dieses Wissen um sie nur durch Vorstellungen, also letztlich durch Wahrnehmungen zustande kommen. Allein von der metaphysischen Substanz soll es keine (sinnliche) Wahrnehmung geben. Dann aber kann sie auch nicht die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges erklären. Denn gesetzt sogar, eine solche Substanz sei vorhanden, so könnten wir doch nur eine Wirkung wahrnehmen, die sie auf die sinnlich wahrnehmbaren Elemente des Dinges ausübte: einzig und allein diese sinnlich wahrnehmbare Einheit und Beharrlichkeit könnte ein Objekt unseres unmittelbaren Wissens ausmachen. Und ob von diesem aus ein mittelbares Wissen um eine metaphysische Substanz (als die Ursache jener sinnlich wahrnehmbaren Einheit und Beharrlichkeit) zu gewinnen sei, dies ließe sich bestenfalls erst dann beurteilen, wenn jenes Datum unseres unmittelbaren Wissens einmal aufgezeigt wäre. Allein von vorneherein stellt es sich als viel wahrscheinlicher dar, daß eben hiemit auch die Notwendigkeit jener metaphysischen Annahme hinfällig würde; denn diese stützte sich ja gerade darauf, daß die einzigen sinnlich wahrnehmbaren Ding-Elemente (nämlich seine Qualitäten) Vielheit und Wechsel zeigen sollten, weshalb Einheit und Beharrlichkeit auf einem nicht sinnlich wahrnehmbaren Ding-Elemente (seiner Substanz) beruhen mußten. Nun kann aber die geforderte Untersuchung über den Ursprung unseres Wissens um die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge nur zu einem von zwei Ergebnissen führen: entweder es gelingt dennoch, die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge als eine sinnlich wahrnehmbare Tatsache nachzuweisen; oder dies gelingt nicht. Gelingt es nicht, so ist die Annahme von der Einheit und Beharrlichkeit der Dinge überhaupt zu verwerfen; und dann entfällt natürlich die Notwendigkeit, zur Erklärung dieser (gar nicht nachweisbaren) Tatsache das Vorhandensein einer metaphysischen Substanz vorauszusetzen. Gelingt es jedoch, dann verschwinden damit erst recht (vermutlich alle, und jedenfalls) alle jene Gründe, die bisher für die Annahme einer metaphysischen Substanz angeführt wurden. In beiden Fällen also erweist sich diese Annahme zum mindesten als eine unbegründete und müßige.

Von diesen beiden Fassungen des in Rede stehenden Gedanken-

Digitized by Google

Soeben erschienen:

Die Briefe der Frau Rath Goethe

Gesammelt und herausgegeben
von Albert Köster

Zwei Bände

Leipzig
Carl Ernst Poeschel
1904

A. Francke
vormals
Schmid & Francke
= Bern =

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Briefe der Frau Rath waren bisher nur verstreut gedruckt, zum guten Teil in Zeitschriften und privaten Veröffentlichungen, an Stellen also, die der Allgemeinheit nicht zugänglich waren. Es war Zeit, sie einmal gesammelt herauszugeben und in all ihrem Reichtum reden zu lassen. Denn diese so seltsam unorthographischen Briefe gehören zu dem Köstlichsten, was in deutscher Sprache je geschrieben worden ist; sie würden ihren vollen Wert behalten, auch wenn Frau Rath nicht die herrliche Mutter ihres großen Sohnes gewesen wäre, auch wenn die vielfachen Beziehungen zu den Besten ihrer Zeit, die in den Briefen wiederklingen, ihnen nicht einen so besonderen Reiz verliehen. Frau Rath Goethe war, was dem Sohne höchstes Glück der Erdenkinder galt, eine Persönlichkeit. Als solche hat sie sich selbst ein unvergängliches Denkmal in ihren Briefen errichtet; in ihnen spiegelt sich ihr urwüchsiger, leuchtender Humor, ihre eigene Weise, auch die kleinsten Dinge des Lebens liebevoll zu betrachten und sich daran zu freuen, ihr feines Verständnis für das Wesen anderer und besonders für den so oft verkannten Sohn, ihre Vorurteilslosigkeit und Offenheit, ihre herrliche Art zu sein, nicht zu scheinen.

Der Herausgeber, Professor Albert Köster in Leipzig, hat eine feine Einleitung für das Buch geschrieben, hat auch die Briefe — oft sehr zum Vorteil des Textes — noch einmal mit den Handschriften verglichen.

So darf ich überzeugt sein, daß meine Sammlung der Briefe der Frau Rath freudige Aufnahme finden wird, nicht nur in der weiten Goethe-Gemeinde, sondern bei allen, die empfänglich sind für die Ausstrahlungen eines großen und edlen Menschen.

Leipzig, im Oktober 1904 Carl Ernst Poeschel

Preis geheftet Mk. 10.—, gebunden in Halbfr. Mk. 14.—

Digitized by Google

Digitized by Google

ganges ist nun zunächst zu zeigen, daß, obwohl die erste historisch entschiedener hervorgetreten ist, die zweite sachlich als die haltbarere sich darstellt.

13) Die Ueberwindung des metaphysischen Substanzbegriffes hat geschichtlich unmittelbar an dessen agnostische Gestalt sich angeschlossen, und ist, wie überhaupt die Betrachtung der Bewußtseinstatsachen im Hinblick auf die Gesetze ihrer Entstehung, durch DESCARTES eingeleitet und durch HUME zum Abschluß gebracht worden. Diese Entwickelung setzt ein als eine scheinbar nebensächliche Erläuterung des agnostischen Substanzbegriffes, oder sagen wir vielleicht besser: als ein Zum-Bewußtsein-Erheben seines agnostischen Charakters. DESCARTES [1]), HOBBES [2]) und LEIBNIZ [3]) haben sich in dieser Beziehung fast ganz in gleichem Sinne ausgesprochen. Es mag deshalb genügen, die Aeußerung von HOBBES (als die ausführlichste) anzuführen. Er sagt (a. a. O.): „Ich füge hinzu, daß wir auch von der Substanz [keine Vorstellung haben]. Denn, wenn ich auch zugebe, daß die Substanz durch Schlußfolgerung erkannt und bewiesen wird [man erinnere sich des λογισμὸς νόθος bei PLATON], insofern sie ein der Annahme verschiedener Accidentien fähiger und ihrem Wechsel zu Grunde liegender Stoff ist; so kann sie trotzdem nicht vorgestellt (*conçue*) werden, oder: wir haben von ihr keine Vorstellung (*idée*)." Dieser Gedanke verschärft sich bei LOCKE, ohne doch noch den Rahmen der Metaphysik grundsätzlich zu überschreiten: „Wir bezeichnen, sagt er [4]), mit dem Worte Substanz nichts als nur eine unbestimmte Annahme von — wir wissen nicht was, d. h. von Etwas, wovon wir keine bestimmte klare eindeutige Vorstellung haben (*whereof we have no particular distinct positive idea*), das wir aber für das Substrat oder die Stütze jener Vorstellungen halten, die wir kennen". Von hier ist nur mehr Ein Schritt zur Leugnung der Substanz im metaphysischen Sinne. Diesen hat, zunächst für die Materie, BERKELEY getan. Seine Worte [5]) lauten: „Mich darf man nicht beschuldigen, die Substanz aus der Welt der Vernunft zu eliminieren. Ich verwerfe nur den philosophischen Sinn des Wortes Substanz (der in Wahrheit gar kein Sinn ist). Frag' einen Menschen, der nicht mit dem Jargon [der Schule] imprägniert ist, was er unter körperlicher Substanz . . . versteht. Er wird antworten: räumliche Ausdehnung, Solidität u. dergl. sinnliche Eigenschaften. Diese behalte ich. Ich beseitige [nur] das philosophische *nec quid nec quantum nec quale*, wovon ich keine Vorstellung habe; wenn anders man sagen kann, daß etwas beseitigt werde, was nie existiert, wovon es nie auch nur ein Bild oder eine Vorstellung gegeben hat." Nach der Materie fällt die Seele. Diesen letzten Streich hat HUME geführt. Zugleich hat er das Problem in seiner ganzen

[1]) Princ. phil. I. 52. [2]) IX. Objection gegen die Meditationen von DESCARTES (Oeuvres S. 205). [3]) Brief an De Volder (WW. II, S. 282). [4]) Essay I. 4. 18 (WW. I, S. 68); vgl. ibid. IV, 4. 12 (WW. II, S. 132). [5]) Commonplace Book (WW. I, S. 20); vgl. Principles of human knowledge I. 37 (WW. I, S. 277) und den 3. Dialog zwischen Hylas und Philonous (WW. I, S. 455).

Digitized by Google

Allgemeinheit gefaßt, und dem Argument jene Gestalt gegeben, die ich oben als dessen erste Form bezeichnet habe. Da er sich jedoch hiebei des (von ihm in eigentümlicher Weise modifizierten) LOCKEschen Gegensatzes von Vorstellungen der „Sensation" und Vorstellungen der „Reflexion" bedient, so muß ich über diesen Punkt eine kurze Bemerkung einschalten.

LOCKE hatte[1]) die Vorstellungen (*ideas*), die er in Wahrnehmungen und Phantasmen noch nicht ausdrücklich unterscheidet, eingeteilt in solche der Sensation und solche der Reflexion: eine Einteilung, die im wesentlichen sich darauf gründet, ob das erste Auftreten einer Vorstellung als äußere (sinnliche) oder als innere (unmittelbar das eigene Bewußtsein betreffende) Wahrnehmung sich darstellt, wobei er den Gegenständen der letzteren Vorstellungsklasse in erster Linie alle intellektuellen Prozesse, in zweiter auch die Gemütsbewegungen zurechnete.

HUME wandte den Ausdruck „Vorstellung" (*idea*) bloß auf die Phantasmen an, wogegen er die Wahrnehmungen als „Eindrücke" (*impressions*) bezeichnete. Und in Bezug auf diese übernahm er LOCKES Unterscheidung, schränkte jedoch[2]) die „Eindrücke der Reflexion" auf die „Leidenschaften, Wünsche und Gemütsbewegungen" ein. Auf dieses verhängnisvolle Verfahren werden wir zurückkommen müssen. Hier aber kann es (da nicht leicht jemand den allgemeinen Begriff der Substanz auf die innere Wahrnehmung intellektueller Tätigkeiten zurückführen wird) ohne Schaden außer Betracht bleiben; denn auch schon das Gesagte wird genügen, um die entscheidende Stelle einstweilen zu erläutern.

HUMES denkwürdige Ausführung[3]) nun lautet wie folgt: „Ich möchte wohl jene Denker, die einen so großen Teil ihrer Spekulation auf den Unterschied von Substanz und Accidens gründen, und sich einbilden, wir hätten klare Begriffe (*ideas*) von beiden, fragen, ob der Begriff der Substanz von den Eindrücken der Sensation oder von denen der Reflexion stamme? Erhalten wir diese Vorstellung durch unsere Sinne, so frage ich: durch welche?, und wie? Erhielten wir sie durch die Augen, so müßte sie eine Farbe sein; wenn durch die Ohren, ein Klang ... usw. Aber ich denke, niemand wird behaupten, die Substanz sei eine Farbe, ein Klang oder ein Geschmack. Somit muß der Begriff der Substanz von den Eindrücken der Reflexion stammen, wenn er wirklich existiert. Aber die Eindrücke der Reflexion sind nichts als unsere Leidenschaften und Gemütsbewegungen, welche doch unmöglich eine Substanz vorstellen können. Wir haben somit keine Vorstellung von einer Substanz, die von einer Summe (*collection*) einzelner Eigenschaften verschieden wäre, und wir haben auch nichts anderes im Sinn, wenn wir über sie sprechen oder nachdenken."

14) Trotzdem erscheint mir gerade diese (erste, HUMEsche) Fassung des Arguments nicht sehr glücklich. Denn daß die Substanz nicht

[1]) Essay II. 1. 4 (WW. I, S. 78.) [2]) Treatise I. 2 (I, S. 316 f.). [3]) Treatise I. 6 (I, S. 324).

Digitized by Google

mit irgend welchen sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten zusammenfalle, ist doch eben die metaphysische Behauptung, und es scheint wenig billig, diesen Umstand gegen sie zu kehren. Ein Begriff kann ja auch durch Verneinung sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten gebildet werden, und sicherlich sind die Begriffe der Finsternis oder der Stille nicht deshalb sinnlos, weil die Finsternis nicht gesehen, die Stille nicht gehört, und beide nicht gerochen oder getastet werden können. Nun kann man freilich erwidern, ein Subjekt, dem in dieser Weise alle Prädikate abgesprochen würden, sei dann eben einfach ein Nichts, und keineswegs eine Substanz. Allein in Wahrheit entbehrt die metaphysische Substanz keineswegs aller Prädikate. Sie soll zunächst existieren (und deshalb nicht ein Nichts, sondern ein Etwas vorstellen); sie soll ferner einheitlich und beharrlich sein; und sie soll endlich zu den Qualitäten in einem solchen Verhältnis stehen, welches von ihrer Seite als Subsistenz, von Seite der Qualitäten aber als Inhärenz bezeichnet wird. Das Argument müßte daher, um schlüssig zu sein, zeigen, daß die Begriffe der Existenz, der Einheit, der Beharrlichkeit, des Verhältnisses überhaupt, und insbesondere dieses Verhältnisses, entweder selbst inhaltslos sind, oder doch einen Inhalt nur für solche Subjekte besitzen, die nicht aller sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten ermangeln. Ein solcher Nachweis wäre indes wohl zum Teil überhaupt kaum zu erbringen, zum Teil doch höchstens durch äußerst verwickelte, über das Substanzproblem weit hinausgreifende Untersuchungen.

15) Dagegen scheint die zweite oben dargestellte Form des Arguments in unanfechtbarer Weise die Konklusion aus den Prämissen abzuleiten. Wenn ein Wissen um die Dinge nur als Vorstellung möglich ist; wenn jede Vorstellung eine Wahrnehmung voraussetzt; und wenn jede Wahrnehmung eines Dinges nur dessen Qualitäten zum Inhalte hat; dann kann entweder ein Wissen um die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges überhaupt nicht vorhanden sein, oder aber dieses Wissen muß darauf beruhen, daß an dem Dinge (trotz der Mehrheit und dem Wechsel seiner Qualitäten im allgemeinen) dennoch auch Einheit und Beharrlichkeit als besondere Qualitäten sinnlich wahrgenommen werden. Allein in beiden Fällen erweist sich die Annahme einer metaphysischen Substanz als müßig.

Indes muß hier doch bemerkt werden, daß die Prämissen dieses Schlusses selbst nicht absolut einwandfrei sind. Zwar, daß jede Vorstellung eine Wahrnehmung voraussetzt, wird man der Psychologie als einen ihr speziell angehörigen Satz zugeben müssen (und die einzige,

Digitized by Google

bereits von HUME[1]) angemerkte Ausnahme von dieser Regel kommt hier nicht weiter in Betracht). Zweifelhaft mag dagegen schon scheinen, ob wirklich die sinnliche Wahrnehmung an den Dingen nur ihre Qualitäten, und nicht zum mindesten auch Verhältnisse dieser Qualitäten zum Inhalte haben könne? Jedoch ändert dieses Bedenken nichts an der Stringenz unseres Arguments; denn auch wenn dieses die Möglichkeit offen ließe, Einheit und Beharrlichkeit könnten an den Dingen als Verhältnisse ihrer Qualitäten sinnlich wahrgenommen werden, so würde hiedurch die Entbehrlichkeit der Annahme einer metaphysischen Substanz nicht alteriert. Dagegen steht es viel bedenklicher um die erste Prämisse. Daß ein Wissen um die Dinge nur durch Vorstellungen möglich sei — dies scheint zwar ganz selbstverständlich, solange die Dinge in jedem Sinne als objektiv gelten. Allein hierüber wollten wir ja (§ 10. 2) nichts ausmachen. Und wenn die Dinge bloß ein subjektives Sein hätten, dann könnten sie gewiß (wenn es nur überhaupt außer Wahrnehmungen und Phantasmen noch andere Gattungen des Psychischen gibt) neben den Vorstellungen auch noch Bewußtseinstatsachen anderer Art umfassen. Ja sogar wenn sie — abgesehen von ihrer subjektiven Existenz in unserem Bewußtsein — auch noch ein objektives Dasein besäßen; so könnte, wenn ihr subjektives Sein neben den Vorstellungen noch andere Bewußtseinstatsachen enthielte, sich die Notwendigkeit ergeben, auch für ihr objektives Sein — außer den (unsern Vorstellungen entsprechenden) Qualitäten — noch andere (unsern Nicht-Vorstellungen entsprechende) Elemente anzuerkennen.

Jedenfalls also stoßen wir hier auf eine unbewiesene Voraussetzung. Und wenn weiterhin aus dem Ergebnis unseres Arguments neue Schwierigkeiten uns erwachsen sollten, so wird es naheliegen, anzunehmen, diese Voraussetzung sei einer jener „Ueberschüsse" der kosmotheoretischen Gedankenentwickelung, deren Beseitigung wir oben (§ 8. 4) als die wesentliche Aufgabe der Weltanschauungslehre erkannt haben. Einstweilen aber darf dies auf sich beruhen bleiben, und wir müssen zunächst den Widerspruch zwischen dem metaphysischen Substanzbegriffe und unserm psychologischen Argument in seine Konsequenzen verfolgen.

16) Dieser Widerspruch läßt sich auch sehr scharf ausdrücken als ein solcher zwischen dem außerempirischen Dingbegriff auf seiten der Metaphysik und der Forderung eines empirischen Dingbegriffes von seiten der Psychologie. Ich habe jedoch die Ein-

[1]) Treatise I. 1 (I, S. 315 f.).

Digitized by Google

führung dieser *Termini* bis zu Ende verschoben, weil der Begriff der Erfahrung ein so vieldeutiger und deshalb problematischer ist, daß sein vorzeitiger und unvorsichtiger Gebrauch leicht Unklarheit über die Probleme verbreitet und deren entscheidende Züge verwischt. Und da wir auf diesen Begriff noch oft zurückkommen werden, so beschränke ich mich auch hier auf einige dringliche Bemerkungen, und greife insbesondere von den Aequivokationen, denen er ausgesetzt ist, vorerst nur vier heraus.

Erfahrung selbst nämlich bedeutet jedenfalls: A. eine durch Mitteilung erworbene Kenntnis („von jemandem erfahren, daß ..."); B. eine durch Versuch erworbene Kenntnis (eigentliche Grundbedeutung von *experientia* und ἐμπειρία; „erfahren in der Handhabung eines Apparates"); C. eine durch Erleben erworbene Kenntnis („am eigenen Leibe erfahren, daß ..."); D. das Erleben selbst („Kränkungen erfahren"). Es bezeichnet aber ferner das Wort *Erfahrung* in Bezug auf alle diese 4 Bedeutungen: I. die einzelne „Erfahrung", und II. den Inbegriff aller einzelnen „Erfahrungen" (das einzelne Erleben etc. „ist eine Erfahrung", aber es „gehört auch zur Erfahrung"). Weiterhin versteht man unter *Erfahrung* wieder in allen diesen 8 Fällen bald 1. den Akt des „Erfahrens" (das Kenntnisnehmen, Erleben usw. selbst), bald 2. den Gegenstand dieses Aktes, also das „Erfahrene" (zur Kenntnis Genommene, Erlebte usf.). Und endlich drückt das Prädikat *Empirisch* eine dreifache Beziehung unserer Begriffe auf die Erfahrung aus, nämlich: α) daß der Begriff selbst zur Erfahrung gehört; β) daß er aus der Erfahrung „stammt"; und γ) daß er Erfahrung zum Inhalte hat.

Was die zweite Aequivokation angeht, so genügt die Bemerkung, daß wir das Wort *Erfahrung* (wo nicht etwa das Gegenteil besonders bemerkt wird) stets im Sinne II, somit in dem eines Inbegriffs von „Erfahrungen" (im Sinne I) verwenden. Und ebenso reicht in Bezug auf die dritte die Erklärung aus, daß wir (mit derselben Einschränkung) zwar natürlich das Zeitwort *Erfahren* stets im Sinne 1, dagegen das Hauptwort *Erfahrung* immer im Sinne 2, demnach gleichbedeutend mit dem „Erfahrenen" gebrauchen wollen.

Ein längeres Verweilen erfordert schon die vierte Aequivokation. Hier können wir zunächst den α-Begriff des Empirischen ausscheiden. Denn in diesem Sinne ist jeder Begriff empirisch: indem er gedacht wird, wird er erlebt, und damit auch erfahren (zunächst im Sinne des D-Begriffes der Erfahrung, aber ebensowohl in jedem andern, der hier ernstlich in Betracht kommen kann). Ein Merkmal jedoch, das allen Individuen einer Art zukommt, kann nicht die Grundlage für eine

Digitized by Google

Einteilung derselben bilden. Eben dies gilt indes auch von der β-Begriff des Empirischen. Aus der Erfahrung nämlich „stammt" jeder Begriff wenigstens seinen Elementen nach. Denn jeder besteh aus logisch-inhaltlichen Komponenten, die von „konkreten" Erlebnisse „abstrahiert" sind. Und daß es nicht darauf ankommen könne, o ein Begriff selbst (ohne Rücksicht auf seine Elemente) aus der E fahrung „stamme", ist deswegen einleuchtend, weil ja sonst auch e solcher wie der des Erdmittelpunktes als ein außerempirischer müß betrachtet werden. Geht man dagegen auf die Elemente zurück, s „stammt" sogar der Begriff des Nichtempirischen aus der Erfahrun da der Teilbegriff der Verneinung ebenso von konkreten Verneinung erlebnissen wie jener des Empirischen von (allen) konkreten Erfahrung erlebnissen abgezogen ist. Es bleibt somit nur der γ-Begriff de Empirischen übrig: ein Begriff heißt empirisch, wenn er Erfahrun zum Inhalte hat. Indes ist dies nur eine vorläufige Bestimmun die weitere Einschränkungen erfordert. Und zwar in doppelter Ric tung. Einerseits nämlich muß die inhaltliche Beziehung auf Erfahrun dem Begriff als Ganzem zukommen und nicht etwa bloß seinen El menten nach. Denn sonst wären wiederum alle Begriffe in diese Sinne empirisch, auch der des Nichtempirischen: kann doch sowohl d Negation erfahren werden wie die Erfahrung; und erst die Negatio der Erfahrung (das „Nicht-Erfahrene") ist nicht erfahrbar. Andererseit aber (und dies haben wir eben vorausgesetzt) ist ein Begriff nic nur dann empirisch, wenn der Denkende selbst seinen Inhalt e fahren hat; und auch nicht nur dann, wenn dieser von ander Menschen oder erfahrenden Wesen erfahren wurde; ja auch nicht n dann, wenn dieser Inhalt tatsächlich erfahren werden kann; sonde vielmehr selbst dann noch, wenn er nur überhaupt möglicherweis d. h. ohne Widerspruch, erfahrbar ist. Mit anderen Worten: e Begriff heißt uns nur dann außerempirisch, wenn er etwas zu Inhalte hat, was jenem Begriffe selbst zufolge nicht erfahr werden kann. Jede andere Bestimmung nämlich würde das Erge nis haben, daß der Begriff des Außerempirischen etwa neben de „Ding an sich" auch den Centauren oder den Erdmittelpunkt umfass müßte; eine so heterogenes zusammenfassende Begriffsbildung jedo wäre offenbar für alle kosmotheoretischen Zwecke gänzlich unbrauchb

Die Anwendung der also bestimmten formalen Begriffe des E pirischen und Außerempirischen auf den Dingbegriff wird jetzt dav abhängen, auf welchen der oben unterschiedenen Erfahrungsbegri dieselben bezogen werden. Zwar, der Widerspruch zwischen Me

Digitized by Google

physik und Psychologie würde hervortreten, auch wenn wir der Untersuchung den (allgemeinsten) D-Begriff der Erfahrung zu Grunde legen wollten. Denn dem Dinge ist, nach seinem metaphysischen Begriffe, wesentlich die (metaphysische) Substanz. Diese jedoch kann nicht (sinnlich) wahrgenommen, also auch nicht (sinnlich) vorgestellt werden; und allen anderen Arten des Erlebens (wie Innere Wahrnehmung, Fühlen etc.) ist sie gleichfalls entzogen, weil sie in dem Dinge sein soll. Die Psychologie aber hat jedenfalls ein Recht, zu verlangen, daß ihr die Erlebnisse nachgewiesen werden, in denen wir (wie aller anderen Prädikate, so auch) der Einheit und Beharrlichkeit des Dinges inne werden. Sie würde daher in diesem Falle um nichts weniger einen empirischen Dingbegriff postulieren, während die Metaphysik nur einen außerempirischen Dingbegriff zu bieten vermag. Allein bei diesem Verfahren bliebe eine Ausgleichung des eben entwickelten Widerspruches möglich, welche doch den Begriff der Substanz nicht grundsätzlich negierte: nämlich die Umwandlung des metaphysischen in einen empirischen Substanzbegriff. Dagegen wird dieser Ausweg abgeschnitten durch eine andere Fassung des Erfahrungsbegriffes, zu der die Psychologie unter dem Einflusse der uns hinlänglich bekannten Voraussetzung (von dem Vorstellungscharakter alles Wissens) gedrängt wird.

Unter diesem Einflusse nämlich knüpft sie, statt an den D-Begriff, vielmehr an einen erweiterten A-Begriff der Erfahrung an. Diesem zufolge war *Erfahrung* gleich *durch Mitteilung erworbene Kenntnis*. Nun können uns ja gewiß die Dinge nichts mitteilen: die Qualitäten sind nicht Inhalte ihrer Selbstbekenntnisse, und die Substanz ist keine *partie honteuse*, die sie uns verschweigen — wenn auch oft der Kampf gegen die „angeborenen Ideen" in einem Geiste geführt wird, dem als letztes Ziel der Nachweis vorzuschweben scheint, es sei dem Menschen unmöglich, etwas zu denken, was ihm nicht vorher erzählt worden sei; denn von selbst falle ihm nie etwas ein. Allein wirklich bedarf der Begriff des Sicherzählenlassens nur einer geringen Ausweitung, und er wird auf eine Klasse von Erlebnissen anwendbar, die hier ganz ernstlich in Betracht kommen. Die Wahrnehmungen nämlich sind es, die wir Alle geneigt sind, ein passives Aufnehmen zu nennen, im Gegensatze zu jenem aktiven Reagieren, dem wir unser Nachdenken, unsere Affekte, unsere Entschlüsse zuzurechnen pflegen. Was es hiemit näher für eine Bewandtnis habe, wird an einer späteren Stelle zu erörtern sein. Hier muß uns die Tatsache als solche genügen. Denn sie hat es bewirkt, daß Psychologen und Kosmotheoretiker

Digitized by Google

neben dem allgemeinen D-Begriff der Erfahrung einen engeren und allerengsten Begriff der „Erfahrung" κατ' ἐξοχήν zu verwenden pflege (der freilich noch immer weiter bleibt als unser obiger A-Begriff). Bald nämlich bedeutet *Erfahrung* bloß den Inbegriff aller Wahrnehmungen — wir können dann von perzeptiver Erfahrung sprechen; bald tritt noch der Inbegriff aller (diese Wahrnehmungen „reproduzierenden") Phantasmen hinzu, und die „Erfahrung" in diesem Sinne, als Inbegriff aller Vorstellungen verstanden, mag uns die rezeptive Erfahrung heißen.

Werden nun die Begriffe *Empirisch* und *Außerempirisch* auf den Begriff der rezeptiven Erfahrung bezogen, dann entsteht nicht nur hinsichtlich des Dingbegriffes der uns bereits bekannte Widerspruch zwischen Metaphysik und Psychologie, sondern es wird auch unmöglich, denselben auszugleichen und doch den Substanzbegriff zu retten. Denn wenn die metaphysische Substanz nicht erlebt werden kann, so kann sie natürlich erst recht nicht vorgestellt werden; die Substanz im allgemeinen aber, d. h. nach § 10 ein einheitliches und beharrliches Dingelement, könnte vielleicht erlebt werden (und also einem im Sinne der D-Erfahrung empirischen Begriff zum Inhalt dienen); vorgestellt dagegen kann sie gewiß nicht werden, denn sonst müßte sie wahrnehmbar sein; alle wahrnehmbaren Dingelemente aber sind eben damit auch schon als die (mehreren und wechselnden) Qualitäten bestimmt. Und so führt die Voraussetzung, unser Wissen um die Substanz müsse ein Vorstellen sein, indem sie den allgemeinen zum rezeptiven Erfahrungsbegriff verengt, zu jener Konsequenz, die wir im nächsten Paragraphen werden betrachten müssen: nämlich zur Leugnung jeder Substanz.

17) Daß das „Gebiet der gemeinen Erfahrung" durch das „mehr rezeptive Hervorbringen solcher Erkenntnisse charakterisiert sei, hat wohl zuerst SCHLEIERMACHER [1]) ausgesprochen. Sonst aber finde ich für das eben Ausgeführte Anknüpfungspunkte nur bei AVENARIUS, der [2]) unsere „D-Erfahrung" als einen allerweitesten, unsere „rezeptive Erfahrung" als einen weiteren, unsere „perzeptive" Erfahrung als einen engeren Erfahrungsbegriff unterscheidet und [3]) für den letzteren ebenso das Moment der Kenntnisnahme wie die Verwandtschaft mit dem Begriffe der Wahrnehmung hervorhebt.

§ 13

Um diesem Widerspruche zu entgehen, nimmt eine zweite kosmotheoretische Denkrichtung an, das Ding enthalte überhaupt kei

[1]) Dial. § 231. [2]) Kr. d. r. Erf. II. S. 364 ff. [3]) Ibid. S. 349 ff.

Digitized by Google

besonderes substantielles Element, sondern sei lediglich ein Komplex von Qualitäten, und auch seine Einheit und Beharrlichkeit erschöpfe sich demnach in der relativ beständigen Verbindung dieser Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den ideologischen.

Allein wir wissen aus § 11, daß die Praxis, als Korrelat zu unserer bestimmten und konstanten Reaktion gegenüber dem Ding, auch für dieses eine von jener relativ beständigen Qualitätsverbindung unabhängige und über sie hinausgehende Einheit und Beharrlichkeit postuliert.

Es entsteht daher hier neuerlich ein Widerspruch; und dieser treibt den Dingbegriff auch über seine ideologische Fassung hinaus.

ERLÄUTERUNG

1) Der ideologische Dingbegriff ist die notwendige Konsequenz des zuletzt (§ 12. 16) von uns dargelegten psychologischen Gedankenganges. Wenn unser Wissen von den Dingen lediglich in Vorstellungen besteht, und wenn diese ausschließlich Qualitäten zum Inhalt haben, so kennen wir eben von dem Dinge allein diese Qualitäten: es ist, jedenfalls für uns, nur ein Komplex von solchen, und für eine besondere Substanz bleibt somit kein Raum. Allein ein solcher Komplex ist keine absolut beharrliche, sondern nur eine relativ beständige Gruppe; denn Eine Qualität kann ausscheiden und durch eine andere ersetzt werden. Und ebenso relativ ist auch die Verbindung der mehreren Qualitäten zu Einem Komplex; denn wenn es auch zu noch so vielen äußeren Zwecken (der Praxis wie der Theorie) vorteilhaft sein mag, gerade diese Qualitäten zu einer Einheit zusammenzufassen, so liegt doch in ihnen selbst kein innerer Grund, der eine andere Art der Zusammenfassung ausschließen müßte. Für den ideologischen Dingbegriff stellt sich daher das Ding dar als eine relativ beständige Verbindung von Qualitäten zu einem Komplex.

2) Dieser Standpunkt ist, so viel ich sehe, zuerst (im Interesse der Bestreitung des Materialismus) von dem Kirchenvater GREGOR VON NYSSA vertreten worden, dessen Argumentation später auch SCOTUS ERIGENA [1]) in sinngemäßer Paraphrase wiederholt hat. GREGOR [2]) nämlich will beweisen, daß alle sogenannten Körper nur Gruppen unkörperlicher Qualitäten seien, und führt zu diesem Behufe aus: jeder Körper besteht (συνέστηκε) aus Qualitäten

[1]) De divis. nat. III. 14. [2]) De hominis opific. 24 (Migne, Patrolog. Graeca 44, p. 211 D ff. Was jedoch GREGORS Priorität betrifft, so vgl. man die oben (§ 12.4) angezogene Stelle aus PLOTIN, auf die namentlich der *Terminus ἀντιστικὰ* hinzudeuten scheint.

Digitized by Google

(ποιότητες). Allein die Qualität kann von ihrem Subjekt (ὑποκείμενον) nu begrifflich (λόγῳ) unterschieden werden; ein Begriffsinhalt jedoch ist nich etwas Körperliches (σωματικόν), sondern etwas Intelligibles (νοητόν). „Wen also die Farbe etwas Intelligibles ist, etwas Intelligibles aber auch der Wide stand (ἀντιτυπία), und die Quantität, und die anderen derartigen Eigenschafte (ἰδιώματα), und wenn, sobald alle diese weggedacht werden, auch der Begri des Körpers mitaufgehoben wird (ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος); so folg hieraus die Annahme, es werde die Natur der Materie (ἡ ὑλικὴ φύσις) durc die Kombination (συνδρομή) derjenigen Elemente erzeugt, deren Aufhebun (ἀπουσία) wir eben als die Ursache der Aufhebung des Körpers kennen gelern haben. Wie daher kein Körper existiert ohne Farbe, Gestalt, Widerstand, Ent fernung, Schwere und die übrigen Eigenschaften, welche sämtlich keine Körpe sind . . ., so werden auch umgekehrt die genannten Elemente, wenn sie sich ve einigen (ὅπου ἂν συνδρομῇ), die körperliche Substanz (τὴν σωματικὴν ὑπόστασι erzeugen." Wir haben dann weiter schon oben (§ 12. 13) gesehen, wi HUME [1]) seinerseits die „Substanz" (*recte*: das Ding) als eine „Verbindung vo Qualitäten" (*collection of qualities*) erklärt. Und diese Erklärung ist seithe recht oft wiederholt worden. So sagt J. MILL [2]) emphatisch: „Die Qualitäte sind das Ding, und das Ding ist die Qualitäten." Und in unserer Ze führt MACH [3]) aus: „Die zweckmäßige Gewohnheit, das Beständige m Einem Namen zu bezeichnen und ohne jedesmalige Analyse der Bestanc teile in Einen Gedanken zusammenzufassen, kann mit dem Bestreben, di Bestandteile zu sondern, in einen eigentümlichen Widerstreit geraten. Da dunkle Bild des Beständigen, welches sich nicht merklich ändert, wenn ei oder der andere Bestandteil ausfällt, scheint etwas für sich zu sein. We man jeden Bestandteil einzeln wegnehmen kann, ohne daß dies Bild aufhör die Gesamtheit zu repräsentieren und wieder erkannt zu werden, mei man, man könne alle wegnehmen, und es bliebe noch etwas übrig. So entstel in natürlicher Weise der anfangs imponierende, später aber als ungeheue lich erkannte philosophische Gedanke eines (von seiner „Erscheinung" ve schiedenen, unerkennbaren) Dinges an sich [*recte*: einer von den Qualitäte verschiedenen Substanz; denn die wenigsten Vertreter des metaphysische Substanzbegriffes halten die Substanz für ein Ding]. Das Ding, der Körpe die Materie ist nichts außer dem Zusammenhang der Elemente, der Farbe Töne usw., außer den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige vermein liche philosophische Problem von dem Einen Ding mit seinen vielen Merk malen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, daß übersichtliche Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide temporär berechtig und zu verschiedenen Zwecken ersprießlich, nicht auf einmal geübt werde können. Der Körper ist Einer und unveränderlich, solange wir nicl nötig haben, auf Einzelheiten zu achten."

3) Dies alles klingt außerordentlich einleuchtend, solange wir un

[1]) Treatise I. 6 (I. S. 324). [2]) Anal. II. S. 56. [3]) Anal. S. 4 f.

Digitized by Google

nicht ganz genau erinnern, in welchem Sinne denn eigentlich die Praxis (§ 11. 4) Einheit und Beharrlichkeit der Dinge postuliert hatte. Nämlich gerade im Gegensatz zur Mehrheit der Qualitäten war ihr das Ding, der Bestimmtheit (d. h. der einheitlichen Richtung) unserer Reaktion entsprechend, Ein Lebendiges; und gerade im Gegensatz zum Wechsel der Qualitäten, der Konstanz (d. h. dem identischen Inhalt) unserer Reaktion entsprechend, ein numerisch Identisches: nicht die einzelnen und wechselnden Qualitäten, sondern das einheitliche und beharrliche Ding war ihr der Träger jener Wirksamkeiten und Brauchbarkeiten, die als spezifische Vitalität unserer Reaktion entsprachen; und nicht jene, sondern dieses war darum das Objekt unseres dynamischen Verhaltens und das Subjekt des korrelaten Gegenverhaltens. Auch die Ideologie will natürlich diesen Bedürfnissen der Praxis Rechnung tragen. Es fragt sich nur, ob sie dies noch kann, nachdem sie Einheit und Beharrlichkeit des Dinges auf die relativ beständige Verbindung seiner Qualitäten zurückgeführt hat. Und die Erörterung dieser Frage führt zu einem ziemlich überraschenden Ergebnis.

Was nämlich zunächst die Beharrlichkeit betrifft, so ist klar, *daß* dieser Begriff zwar nicht alle zeitliche Einschränkung, wohl aber jede inhaltliche Relativierung ausschließt. Denn ein Ding kann wohl aufhören, als dasselbe fortzubestehen, und es können andere Dinge an seine Stelle treten; allein solange es existiert, kann seine Identität (ihrem Begriffe nach) durch den Wechsel einzelner Qualitäten nicht vermindert werden. Spezifisch identisch zwar (d. h. nach § 5. 2 gleichbeschaffen) können zwei Dinge in sehr verschiedenem Grade sein (gleich, ähnlich, unähnlich); in Bezug auf die numerische Identität dagegen (d. h. in Bezug auf die Frage: dasselbe Individuum oder nicht?) gilt nur das Entweder — Oder. Ein Mensch, dem ich heute begegne, kann nur entweder derselbe Mensch sein, dem ich vor 5 Jahren begegnet war, oder er kann ein anderer sein; er kann aber nicht zum Teil derselbe sein und zum Teil ein anderer. Er kann sich natürlich verändert haben; allein gerade, damit ich dieses aussagen könne, muß er absolut derselbe sein; denn Veränderung kann sich nur abspielen an einem und demselben Ding, und nicht an zwei verschiedenen Dingen — eine alte Wahrheit, die z. B. von WOLFF [1]), KANT [2]) und LOTZE [3]) längst klargelegt worden ist. Da somit die Begriffe *Identität* und *Veränderung* gar keinen andern Inhalt haben als „die Beharrlichkeit eines Dinges trotz dem Wechsel seiner

[1]) Ontolog. § 768. [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II. S. 160). [3]) Mikr. III, S. 512.

Digitized by Google

Qualitäten", so müßte die Ideologie, wenn sie wirklich die Beharrlichkeit des Dinges mit der Dauer seiner Qualitäten gleichsetzen wollte, jene Begriffe überhaupt für sinnlos erklären — eine Konsequenz, die sie, auch wenn sie dieselbe auf sich nehmen möchte, doch den Forderungen der Praxis gegenüber nicht durchkämpfen könnte. Sondern es wird auch der Ideolog eine (scheinbar) leichte Verschiebung seines Standpunktes vornehmen, und vielmehr sagen müssen: das Identische sei der Komplex; das Ding sei deshalb beharrlich, weil es derselbe Komplex sei, in dem jetzt diese, bald wieder andere Qualitäten vereinigt seien. Dieses Zugeständnis aber genügt uns einstweilen vollständig.

Was nun weiter die Einheit angeht, so braucht es, um zu der entsprechenden Formulierung zu gelangen, auf seiten der Ideologie nicht einmal eine Ueberführung, sondern nur eine Besinnung. Denn wenn mehrere Qualitäten trotzdem auch nur in irgend einem Sinne Ein Ding sollen heißen können, so muß die Einheit auf eine Zusammenfassung jener Teile zu einem Ganzen sich gründen. Und da angesichts der Forderungen der Praxis doch nicht die Rede davon sein kann, als ob diese Einheit der Qualitäten auf einer ganz willkürlichen Gruppierung beruhte, wie man vielleicht 5 Sterne zu Einem Sternbild zusammenstellen mag; und da auch Farbe, Gestalt und Größe Eines Dinges offenbar in ganz anderer Weise zusammengehören, als die Farbe des einen, die Gestalt eines zweiten und die Größe eines dritten Dinges; so wird, wer den Begriff *Ein Ding mit mehreren Qualitäten* nicht geradezu für unsinnig erklären will, jene „Zusammenfassung" zum mindesten nicht als eine bloß von uns beliebte, sondern vielmehr als eine wirklich bestehende „Verbindung" von Elementen zu einem Komplex anzuerkennen sich genötigt sehen. Mit anderen Worten, auch hier wird die Ideologie einräumen müssen: das Einheitliche sei der Komplex; das Ding sei deshalb einheitlich, weil es Ein Komplex mehrerer Qualitäten sei. Mit diesen beiden Zugeständnissen jedoch bricht das Verhängnis über den ideologischen Dingbegriff herein. Denn schon mit ihnen wird die Basis der ganzen Konstruktion verlassen.

4) Diese Basis war ja die Voraussetzung, unser Wissen um die Dinge müßte in Vorstellungen bestehen, und diese Vorstellungen könnten nur die Qualitäten zum Inhalte haben. Indes, schon hat sich gezeigt: unser Wissen umfaßt außer den Qualitäten zumindest noch dies, daß sie verbunden sind zu einem Komplex. Ist aber dieses Verbundensein selbst wieder eine Qualität? Eine (ursprünglich) ideo-

Digitized by Google

logische Richtung der jüngsten Zeit hat diese Frage bejaht, und zu diesem Behufe neben den einzeln wahrnehmbaren Qualitäten noch Gestaltqualitäten angenommen, die im Gefolge der sie „fundierenden" Einzelqualitäten wahrnehmbar sein sollen. Wir werden dieser Behauptung später in einem umfassenderen Zusammenhange wieder begegnen. Hier müssen ihr gegenüber wenige Bemerkungen genügen. Wahrnehmung nämlich kann nur entweder innere oder äußere sein. Allein das Verbundensein der Qualitäten zum Ding kann offenbar (eben weil es ja am Ding erfahren werden soll) nicht innerlich, d. h. als eine Tatsache unseres Bewußtseins, wahrgenommen werden — mag auch das Erlebnis, in dem wir jener Verbindung uns bewußt werden, wie jedes andere Bewußtseinserlebnis nachträglich Gegenstand innerer Wahrnehmung werden können. Aeußere Wahrnehmung aber ist sinnliche Wahrnehmung. Durch welchen Sinn nun soll die „Gestaltqualität" wahrnehmbar sein? Schon bei Qualitäten des gleichen Sinnesgebietes ist es nicht eben wahrscheinlich, daß ihr Verbundensein eine dritte Qualität desselben Sinnesgebietes darstelle, daß also z. B. das Gesicht außer Farben und Flächen auch noch das Verbundensein von Farben und Flächen zu sehen vermöge. Und vollends unmöglich wird diese Auffassung bei Qualitäten verschiedener Sinnesgebiete; denn gewiß kann das Verbundensein von Farbe und Glätte ebensowenig gesehen wie getastet werden. Ist jedoch das Verbundensein der Qualitäten zum Komplex nicht selbst eine Qualität, dann wird die Psychologie gegen den ideologischen Dingbegriff alle diejenigen Argumente kehren müssen, die sie früher (im Dienste der Ideologie) gegen den metaphysischen Dingbegriff gerichtet hatte. Denn wenn dieser ihr außerempirisch hieß, weil ihm zufolge dem Ding neben den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch die sinnlich nicht wahrnehmbare Substanz wesentlich war, so wird jetzt auch jenen dieselbe Qualifikation treffen, weil auch nach ihm dem Ding außer den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten das sinnlich nicht wahrnehmbare Verbundensein desselben essentiell ist. Und schon sehen wir, daß im Grunde das Problem gar nicht vom Flecke gekommen ist: das Verbundensein erweist sich selbst als eine andere Form der Substanz, und das ideologische Ding ist ganz ebenso gleich *Qualitäten plus Verbundensein*, wie das metaphysische Ding gleich *Qualitäten plus Substanz* war. Anders ausgedrückt: der Metaphysiker ward gequält mit der Frage, woher er denn wisse von der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit des Dinges? Das Einzige, was er von dem Ding kenne, seien ja seine Qualitäten; und diese bildeten doch eben

Digitized by Google

eine Mehrheit und unterlägen dem Wechsel. Die Einheit und Beharrlichkeit der unwahrnehmbaren Substanz aber könne unmöglich jenes Wissen begründen. Allein der Ideolog wird sich nun ganz dieselbe Frage gefallen lassen müssen. Auch er nimmt ja nur die mehreren und wechselnden Qualitäten wahr. Und die Einheitlichkeit und Identität des unwahrnehmbaren „Verbundenseins zum Komplex" kann für jenes Wissen gleichfalls kein Fundament abgeben. Woher also weiß denn er von jener Einheit und Beharrlichkeit des Komplexes, die er dem Praktiker notwendig zugestehen muß?

5) Doch es steht noch schlimmer. Denn nicht einfach verbunden sind ja die Qualitäten zum Ding, sondern verbunden in dieser ganz bestimmten Weise; nicht einfach ein Komplex oder Zusammenhang von Qualitäten ist das Ding, sondern diese ganz bestimmte Art von Komplex oder Zusammenhang. Offenbar nämlich sind Farbe, Größe, Härte, Schwere etc. zu einem Stück Zucker in einer ganz anderen Weise verbunden, sie bilden eine ganz andere Art von Komplex oder Zusammenhang als die Bäume in einem Wald, Chlor und Natrium im Salz, die Sekunden in einer Minute oder die Faktoren in einem Produkt. Wird aber nun der Ideolog gefragt, in welcher Weise denn diese Verbindung vollzogen sei, welche Art von Komplex oder Zusammenhang sie denn bilde, so fürchte ich sehr, er werde erwidern müssen: es sei dies eben jene ganz besondere und einzigartige Weise der Verbindung, jene ganz eigentümliche Art des Komplexes und Zusammenhanges, die sich eben nur an den Qualitäten eines Dinges finde, und die wir auszusprechen pflegten in der Wendung: alle diese mehreren (und wechselnden) Qualitäten seien Qualitäten Eines (beharrlichen) Dinges. Wenigstens wird keine andere Erläuterung, die auf die Qualitäten eines Dinges zuträfe (wie etwa, daß sie häufig gleichzeitig, und daß sie in gewissen regelmäßigen Folgen wahrgenommen würden) auch schon das ausdrücken, was wir meinen, wenn wir sagen, sie seien Qualitäten eines und desselben Dinges; denn sicherlich sind voneinander (nicht nur numerisch, sondern auch spezifisch) verschiedene Vorstellungen deswegen noch lange nicht Vorstellungen desselben Vorgestellten, weil sie in irgendwelchen Verhältnissen der Gleichzeitigkeit oder der Folge zu einander stehen. Und so stellt sich schließlich heraus, daß der ideologische Dingbegriff überhaupt gar keinen ernsten Versuch macht, das Dingproblem aufzulösen, sondern daß er es lediglich in versteckter Weise tautologisch umschreibt. Das Problem war ja: wie und wodurch sind die mehreren und wechselnden Qualitäten verbunden zu dem Einen und

Digitized by Google

beharrlichen Ding? Darauf antwortet die Ideologie zunächst: sie sind verbunden, aber durch nichts anderes, und zwar zu einem Komplex, der jedoch nicht ein im eigentlichen Sinne einheitliches und beharrliches Ding, sondern nur eine relativ beständige Verbindung ist. In die Enge getrieben durch die Forderungen der Praxis modifiziert sie diese Antwort dahin: sie sind verbunden, in einer einheitlichen und beharrlichen Weise, zu einem einheitlichen und beharrlichen Komplex. Fragt man nun: in welcher Weise, und zu was für einem Komplex?, so erwidert sie endlich: in solcher Weise, wie eben Qualitäten eines Dinges verbunden zu sein pflegen, zu einem solchen Komplex, wie ihn eben Qualitäten eines Dinges zu bilden pflegen. Dies aber ist genau das, wonach ursprünglich gefragt wurde. Und so treibt der Widerspruch mit der Praxis den Dingbegriff auch über seine ideologische Gestalt hinaus.

6) Die Unzulänglichkeit des ideologischen Dingbegriffes hat HERBART im wesentlichen erkannt. „Das Ding", sagt er [1]), „ist keine S u m m e von Merkmalen, sondern es h a t diese Merkmale." Und wiederum [2]): „Die Komplexion [der Merkmale] a b d ist gleich und auch nicht gleich der früheren a b c. Man möchte den Widerspruch gern vermeiden durch die Distinktion: die Gleichheit liege in a b, die Ungleichheit in c und d. Allein der Ausweg ist gesperrt, denn man soll nicht teilen; abc ist E i n Ding, und abd ist d a s s e l b e Ding." HERBART nun ist von hier aus zum metaphysischen Dingbegriff zurückgekehrt. Ihm zufolge [3]) nötigen uns diese Widersprüche, „den so wichtigen Schritt vom Empirischen ins Intelligible zu tun", nämlich als das dem Dinge zu Grunde Liegende eine einfache reale Substanz anzunehmen, die in ihrer „Selbsterhaltung" gegen die „Störungen" anderer einfacher Realer die mehreren Qualitäten (als ihre „zufälligen Ansichten"), und mit der Aenderung ihrer Beziehung zu jenen Realen den Wechsel dieser Qualitäten hervorbringt. Allein ihm auf diese Bahn zu folgen werden wir uns so lange weigern müssen, als uns nicht dargetan ist, wie denn diese oder andere außerempirische Verhältnisse unser Wissen um die Einheit und Beharrlichkeit der Dinge begründen sollen. Denn wir erinnern uns ja der starken Seite der Ideologie: wenn wir von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dinges reden, so müssen wir damit etwas meinen, was in unsere Erfahrung (wenn auch vielleicht nicht eben in unsere rezeptive Erfahrung) fällt; und so lange nicht festgestellt ist, welche empirischen Tatsachen dies sind, hat es keinen Sinn, für sie nach einer außerempirischen Erklärung zu suchen. Der Fehler der Ideologie kann also nicht, wie HERBART will, darin liegen, daß sie eine solche Erfahrungsgrundlage für unser Wissen um Einheit und Identität der

[1]) Allg. Metaph. § 215 (WW. IV, S. 102). [2]) Ibid. § 229 (WW. IV, S. 125); vgl. auch Hauptpunkte d. Metaph. § 3 (WW. III, S. 18 ff.), und Psych. als Wiss. §§ 139—141 (WW. VI, S. 260 ff.). [3]) z. B. Hauptpunkte d. Metaph. § 3 Anm. (WW. III, S. 20).

Digitized by Google

Dinge sucht, sondern er muß darin bestehen, daß sie gerade jene Momente der Erfahrung übersieht, die eine solche Grundlage zu bieten im stande sind.

Im übrigen ist es merkwürdig, daß auch HEGEL nicht nur das Problem ganz ähnlich wie HERBART formuliert [1]), und zu seiner Auflösung gleichfalls den „Eintritt in das Reich des Verstandes" gefordert hat [2]), sondern daß er sogar die Grundzüge der HERBARTschen Ontologie einschließlich des Kunstausdruckes „Störungen" entwickelt [3]), wobei das „Sein für sich" der „absoluten Position", das „Sein für ein Anderes" den „zufälligen Ansichten" entspricht — obzwar freilich dies Alles hier nicht als endgültige Wahrheit, sondern nur als ein notwendiger Durchgangspunkt des Bewußtseins vorgetragen wird.

7) Der Begriff der Gestaltqualität ist mit voller Bestimmtheit zuerst durch v. EHRENFELS [4]) eingeführt worden, wenngleich später anläßlich einer eingehenderen Beschäftigung mit demselben darzulegen sein wird, daß er dem Wesen nach recht weit zurückverfolgt werden kann. Er ist ideologisch in unserem Sinne, solange die „Gestaltqualität" eben als Qualität, nämlich als Vorstellungsinhalt gedacht wird; und dies ist auch dort der Fall, wo der Ausdruck „Gestaltqualität" aufgegeben und durch die anderen Ausdrücke *fundierter Inhalt, fundierter Gegenstand, Gegenstand höherer Ordnung* ersetzt wird, die alle drei von MEINONG [5]) in Umlauf gebracht worden sind — wogegen sich später zeigen wird, daß die Modifikationen, die RIEHL [6]), LIPPS [7]) und auch CORNELIUS [8]) an diesem Begriffe vorgenommen haben, einer etwas anderen Beurteilung unterliegen. Der Begriff der Gestaltqualität erstreckt sich nun freilich viel weiter als der Substanzbegriff. Doch wird sich kaum bestreiten lassen, daß auch die Zusammenfassung der Qualitäten zum Ding unter ihn fällt, obgleich dies wunderlicherweise von keinem der genannten Autoren bemerkt worden ist. Denn gerade wenn man mit v. EHRENFELS [9]) als Kriterium des Vorhandenseins einer Gestaltqualität das Vorkommen einer Aehnlichkeit von Komplexen ansieht, deren Glieder untereinander keine solche Aehnlichkeit aufweisen, so ist klar, daß dieses Kriterium auf das Ding Anwendung findet, da alle Dinge als solche eine Aehnlichkeit zeigen, die gewiß nicht auf einer Aehnlichkeit ihrer Qualitäten, sondern nur auf der Aehnlichkeit der Art und Weise beruhen kann, wie diese Qualitäten zu einem Ding verbunden sind. Soviel über die Berechtigung, den Begriff der Gestaltqualität an dieser Stelle überhaupt heranzuziehen. Was aber seine Kritik betrifft, so müßte ein erster Einwand aus der Erwägung sich ergeben, daß doch, wenn n Qualitäten nur durch eine n + 1ten (Gestalt-) Qualität verbunden werden können, offenbar auch die Verbindung dieser n + 1ten Qualität mit den n anderen Qualitäten wiederum durch eine n + 2te Qualität (*also*

[1]) Phaenomenolog. (WW. II. S. 84 ff.); Enzykl. I. § 125 (WW. VI, S. 253 f.); Log. (WW. IV, S. 129 ff.). [2]) Phaenomenolog. (WW. II, S. 97). [3]) Phaenomenolog. (WW. II, S. 94). [4]) Ueber Gestaltqualitäten. [5]) Komplex. u. Rell.; Gegenstände h. Ordg. [6]) bei HUSSERL, Log. Unterss. II, S. 231. [7]) Ueber Gestaltqualitäten. [8]) Ueber Gestaltqualitäten; Psych. S. 70 ff. [9]) Ueber Gestaltqualitäten S. 258 ff.

Digitized by Google

eine Gestaltqualität zweiter Ordnung) vermittelt werden müßte, woraus sich denn ein unendlicher Regreß ergeben würde [1]; und wie HUSSERL [2] diese Schwierigkeit „beseitigt" haben will, ist mir nicht klar geworden. Allein die entscheidende Einwendung ergibt sich aus der oben dargelegten Unmöglichkeit, in zufriedenstellender Weise die Wahrnehmungsgrundlage dieser angeblichen „Gestaltqualitäten" aufzuzeigen. v. EHRENFELS selbst bestimmt die Gestaltqualität als „positives Vorstellungselement" [3], und meint geradezu [4], sie gehöre demselben Sinnesgebiete an wie die durch sie verbundenen Vorstellungselemente, es werde somit „die Melodie gehört, das Quadrat gesehen". Dies aber scheint mir gerade so richtig und gerade so falsch zu sein, wie daß eine Revolution gesehen oder ein Zauberspruch gehört werde. Denn die einzelnen Farbenpunkte, Töne und Laute werden natürlich in all diesen Fällen sinnlich wahrgenommen; die rhythmischen und tonischen sowie die räumlichen Beziehungen dagegen, welche diese erst zu einer Melodie und jene erst zu einem Quadrat machen, werden gewiß ganz ebensowenig gesehen resp. gehört wie die Bedeutung und der Sinn, durch die allein jene erst zu einer Revolution, diese erst zu einem Zauberspruch werden. Die Probe hierauf liegt, wie oben bemerkt, in jenen Fällen vor, in denen die Glieder des Komplexes verschiedenen Sinnesgebieten angehören — Fälle, die v. EHRENFELS selbst sehr wohl gekannt [5], jedoch durchaus nicht ihrer prinzipiellen Bedeutung nach gewürdigt hat. Einer dieser Fälle aber ist auch die Verbindung der Qualitäten zum Ding, da ja hier der Komplex fast stets aus Gliedern verschiedener Sinnesgebiete besteht. Und gerade hier versagt die ideologische Interpretation der Tatsachen völlig.

8) Zu den Wenigen, welche sich klar gemacht haben, daß das „identische Subjekt als Träger wechselnder Eigenschaften nur entweder ein *ens metaphysicum* sein kann, oder in der Erscheinungs- und Wahrnehmungswelt selbst gefunden werden muß", und daß es doch auch nicht wiederum selbst eine („Gestalt"-) Qualität sein kann, gehört SCHUPPE [6]. Allein sein eigener Lösungsversuch scheint mir ebensowenig befriedigend wie jene anderen Möglichkeiten, die früher erwähnt wurden. Seiner Meinung nach [7] wäre jene besondere Art des Verbundenseins, welche die Qualitäten zum Dinge zusammenschließt, nichts anderes als „Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung": Qualitäten bildeten dann ein Ding, wenn sie stets zugleich ruhen und zugleich sich bewegen. Man darf nun wohl sagen, daß wir hier einem für alle Ideologie typischen Denkfehler begegnen: ich meine die Verwechslung des Wesens einer Auffassungsweise mit den Bedingungen ihrer Anwendung. Auf die Frage nämlich: welche Qualitäten denn (im analytischen Sinne des § 10. 5) zu einem Ding zusammengefaßt würden, könnte mit Recht erwidert werden: solche, daß das aus ihnen bestehende Ding in Ruhe und Bewegung einheitlich beisammen bleibt. Ganz unangebracht dagegen dünkt

[1] Vgl. MEINONG, Annahmen S. 123. [2] Log. Unterss. II. S. 273. [3] Ueber Gest. Qual. S. 262. [4] Ibid. S. 273. [5] Ibid. S. 267. [6] Grundriß § 110 (S. 107); vgl. § 118 (S. 115). [7] Ibid. § 120 (S. 117 ff.).

Digitized by Google

uns diese Antwort, wenn sie erteilt wird auf die Frage: worin denn diese Zusammenfassung eigentlich bestehe?

Jenes ist freilich keine neue Erkenntnis. Schon KANT [1]) erklärt: „Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem andern, was außer ihm im Raume existiert, beweglich ist." Ebenso sagt HERBART [2]): „Die Dinge bewegen sich, und dadurch hauptsächlich zerreißt die Umgebung; auf diese Weise erst entsteht für das menschliche Vorstellen eine Mehrheit von Dingen. — Anfangs scheint der Tisch mit dem Fußboden Eins, sowohl wie die Tischplatte mit den Tischfüßen; der Tisch aber wird von der Stelle gerückt, während die Platte sich von den Füßen nicht trennt. Was sich nicht voneinander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit". Ganz ähnliche Ausführungen finden sich auch bei LOTZE [3]) und WUNDT [4]).

Allein, wie gesagt, Eines ist die Behauptung, Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung sei die Bedingung für die Auswahl der zu einem Dinge zu verbindenden Qualitäten, ein anderes die Behauptung, diese Verbindung selbst bestehe in jener Gemeinschaft. Das letztere aber kann schon aus dem Grunde nicht richtig sein, weil überhaupt nicht Qualitäten, sondern nur Dinge ruhen und sich bewegen können. Woher dies kommen mag, wird sich uns erst an einer sehr viel späteren Stelle unserer Untersuchungen ergeben. Einstweilen muß es genügen, wenn wir uns die Undenkbarkeit einer Qualitätsbewegung an einigen Beispielen vergegenwärtigen. Es hätte nämlich offenbar gar keinen Sinn zu sagen, es bewege sich ein Glanz, ein Geruch, eine Kälte; sondern bewegen kann sich nur ein Glänzendes, Duftendes, Kaltes. Auch da also, wo uns überhaupt nur Eine Qualität des Bewegten bekannt ist, beziehen wir sie doch notwendig auf ein bewegtes Ding; ja viele, der gewöhnlichsten Dingmerkmale entbehrende Wesenheiten verdanken überhaupt nur dieser Notwendigkeit ihr begriffliches Dasein, wie *Flamme, Feuer, Funke; Riechstoffe, Luft, Aether.* Und niemand wird geneigt sein, mit ÇANKARA [5]) in der Fortpflanzung des Geruches eine Ausnahme von dem Satze zu erblicken, „daß eine Lostrennung der Qualitäten, z. B. der Farbe usw., von ihrem Träger unstatthaft sei" (da nämlich der Annahme einer Aussendung von Riechpartikeln der Umstand im Wege stehe, daß Riechsubstanzen keinen Gewichtsverlust erleiden); sondern jedermann wird eher zu unendlich kleinen oder auch unendlich leichten Stoffen seine Zuflucht nehmen, als daß er den Begriff einer im Raume herumvagierenden Qualität acceptierte — allein gewiß nicht, weil in diesem Falle zwischen dem Geruch und irgend einer andern Qualität eine empirische „Gemeinschaft der Bewegung" bestünde, sondern einfach, weil überhaupt nur ein Ding, und nicht eine Qualität, als bewegt oder ruhend gedacht werden kann. Wenn jedoch in dieser Weise die Qualitäten schon auf ein Ding bezogen sein müssen, um nur überhaupt als ruhend

[1]) Metaph. Anfgsgrde. (WW. V, S. 351). [2]) Lehrb. zur Psych. § 194 (WW. V, S. 134 f.); vgl. Psych. als Wiss. § 118 u. 133 (WW. VI, S. 154 f. u. 233). [3]) Mikr. II, S. 287. [4]) System S. 134 f. [5]) Deussen, Sutra's, S. 413.

Digitized by Google

und bewegt gedacht werden zu können, so kann gewiß nicht erst ihre Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung das Wesen des Dinges ausmachen, wie dies SCHUPPES Meinung war. Die Notwendigkeit der Beziehung auf ein Ding aber, die uns eben entgegengetreten ist, hat uns zugleich aufs beste vorbereitet, jenen Versuch einer Auflösung des Substanzproblems zu würdigen, den wir nunmehr zunächst betrachten müssen.

§ 14

Um diesem Widerspruch zu entgehen, nimmt eine dritte kosmotheoretische Denkrichtung an, unser Verstand sei so beschaffen, daß er nicht umhin könne, alle vorgestellten, mehreren und wechselnden Qualitäten unter den Begriff der Substantialität zu bringen, d. h. sie auf eine einheitliche und beharrliche Substanz zu beziehen, und sie somit als Qualitäten eines einheitlichen und beharrlichen Dinges zu denken; und es sei demnach die Substanz eine subjektive Zutat zu den Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den kritizistischen.

Allein die Psychologie, die nicht nur den gesetzlichen (§ 12), sondern auch den typischen Zusammenhang der Bewußtseinserscheinungen erforscht, postuliert, daß alle subjektiven Erlebnisse als ihrer Art nach bestimmte Tatsachen des Bewußtseins müssen aufzuzeigen sein; als solche aber vermag der Kritizismus weder den „Verstandesbegriff der Substantialität" (die hinzugedachte Substanz) noch das „Bringen der Qualitäten unter diesen Begriff" (das Beziehen derselben auf diese Substanz) nachzuweisen.

Dadurch ergibt sich aufs neue ein Widerspruch, welcher den Dingbegriff auch über seine kritizistische Form hinaustreibt.

ERLÄUTERUNG

1) Der kritizistische Substanzbegriff scheint in der Tat alle Schwierigkeiten zu beseitigen. Schon die Praxis hatte verlangt, es müsse das Ding gegenüber den Qualitäten ein Plus enthalten, und zwar ein Plus von einheitlicher und beharrlicher Art. Die Kritik der Metaphysik hatte jedoch gezeigt, daß dieses Plus nicht ein objektives Etwas in dem Dinge sein könne; und ebenso die der Ideologie, daß nichts damit getan ist, wenn man dieses Plus einfach als die Verbindung der Qualitäten zum Dinge erklärt. Was liegt daher näher, als zu sagen: das Plus ist eben ein Etwas, das zu den Qualitäten hinzugedacht wird, und zwar als ein Einheitliches und Beharrliches? Zugleich verbindet sich mit dieser Annahme ein doppelter Vorteil.

Digitized by Google

Erstlich erscheint jene psychologische Frage erledigt, die uns seit unserer Kritik des metaphysischen Dingbegriffes verfolgt: woher wissen wir von der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit der Dinge? Einfach daher, können wir jetzt antworten, weil wir die Dinge stets als einheitliche und beharrliche denken: wir erleben eben nicht schlechthin Qualitäten überhaupt, sondern stets nur auf eine einheitliche und beharrliche Substanz bezogene Qualitäten. Unser Wissen um die Dinge rührt somit allerdings von unsern Erlebnissen her, und ist insofern ein empirisches Wissen. Aber es ist doch nicht empirisch im Sinne der rezeptiven Erfahrung (§ 12. 16). Denn sinnlich wahrgenommen, und damit von außen empfangen, werden ja nur die Qualitäten; die Substanz dagegen wird hinzugedacht, und das heißt: von innen hervorgebracht. Hält man demnach an dem ideologischen Begriffe der Erfahrung (für den diese durchaus rezeptiv ist) als an dem einzigen Erfahrungsbegriffe fest, so ist der Substanzbegriff freilich kein empirischer Begriff; durchaus empirisch dagegen ist er in demjenigen Sinne, den allein die Psychologie verlangt: in dem Sinne nämlich, daß er auf unsere Art, die Dinge zu erleben, sich gründet. Und beseitigt ward nun bloß jene falsche Voraussetzung der Ideologie, daß diese Erlebnisse nur Vorstellungen sein könnten.

Allein noch in einer anderen Beziehung scheint der kritizistische Dingbegriff weit mehr zu befriedigen als der ideologische. Wir brauchen es uns jetzt nämlich nicht mehr gefallen zu lassen, daß man es als einen merkwürdigen Zufall hinstelle, wenn wir Qualitäten stets nur an Dingen, und nie für sich allein erfahren: eine Ansicht, die ja schon deshalb unhaltbar ist, weil wir oft genug bereits auf das Zeugnis Einer Qualität hin das Dasein eines Dinges annehmen. Ist dagegen unser Verstand so beschaffen, daß er überhaupt keine Qualität vorstellen kann, ohne sie auf eine Substanz zu beziehen und sie damit als Qualität eines Dinges zu denken, so klärt sich dies in der einfachsten Weise auf; und der Satz, daß jede Qualität die Qualität eines Dinges ist, stellt sich dann nicht als das Ergebnis einer beschränkten und zufälligen Erfahrung, sondern als eine apriorische Wahrheit dar, die für alle mögliche Erfahrung Notwendigkeit und Allgemeinheit besitzt.

2) Wie sich von selbst versteht, habe ich hier in erster Linie jenen Begriff der Substantialität im Auge, den KANT (am eingehendsten in der „Ersten Analogie der Erfahrung“ [1]) entwickelt hat. Daß die Darstellung dieses Begriffes aus dem Zusammenhange des Systems gerissen werden mußte (und

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II. S. 156 ff.).

Digitized by Google

deshalb auch keineswegs allen Verzweigungen des Gedankens gerecht werden kann), ergibt sich aus der Anlage dieses Werkes, und wird durch sie entschuldigt. Ueber die Begriffe der Kategorie, des Apriorischen etc. wird an späteren Stelle ausführlich zu handeln sein; ebenso über die Versuche einer „transzendentalen Deduktion" der einzelnen Kategorien. Hier aber muß ich eine innere Zweideutigkeit des KANTschen Substanzbegriffes berühren, die wir am einfachsten charakterisieren können als ein Schwanken zwischen einer kritizistischen Modifikation des aristotelischen und einer solchen des scholastischen Substanzbegriffes. Es fragt sich nämlich: werden die Qualitäten, indem sie „unter den Verstandesbegriff der Substantialität gebracht" werden, bezogen auf eine hinzugedachte, einheitliche und beharrliche metaphysische Substanz, und erst dadurch als Qualitäten eines Dinges gedacht; oder werden sie unmittelbar bezogen auf ein einheitliches und beharrliches Ding, das nichts anderes ist als ein Komplex von derart bezogenen Qualitäten? KANT scheint ja zunächst, seinen Worten nach, der zweiten (aristotelischen) dieser Auffassungen näher zu stehen, wenn er[1]) von den „Erscheinungen" sagt, sie „enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst", und wiederum[2]), es sei in ihnen „das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz". Allein schon in diesen Wendungen befremdet das *Enthalten* und das *In*; denn diese Ausdrücke passen ebenso wohl auf eine metaphysische Substanz im scholastischen Sinne wie übel auf das Ding selbst (das καθέκαστον des ARISTOTELES). Aber es wird auch alsbald[3]) die Substanz ausdrücklich mit der Materie, und die Unzerstörbarkeit der letzteren mit der Beharrlichkeit der ersteren gleichgesetzt. Und daß KANT hier einfach *Ding* und *Materie* identifizieren sollte, ist doch nicht eben wahrscheinlich. Nimmt man endlich hinzu, daß seine Erklärung der Qualitäten oder Accidentien als einer „Art, wie die . . . Substanzen existieren"[4]) (für mich wenigstens) vollkommen unverständlich ist, so wird man sich der Schlußfolgerung schwerlich entziehen können, daß wir es hier mit einem (seinem Inhalte nach) recht wenig geklärten Substanzbegriffe zu tun haben. Indes ist diese Frage für das Folgende nicht eben von entscheidender Bedeutung. Doch erscheint mir immerhin eine solche Ausgestaltung dieses Begriffes als die konsequenteste, für welche die (im kritizistischen Sinne) hinzugedachte Substanz als eine metaphysisch-agnostische sich darstellt, d. h. als ein einheitliches und beharrliches Etwas, das erst mit den darauf bezogenen Qualitäten ein volles Ding ausmachen würde; und in dieser Fassung habe ich deshalb oben die ganze Lehre wiedergegeben.

Kritizistisch müssen aber auch jene Modifikationen der Lehre von der Gestaltqualität heißen, die (wie oben — § 13. 7 — erwähnt) durch RIEHL und HUSSERL[5]) vertreten werden, und die statt von einer „Gestaltqualität" vielmehr von einem Einheitsmoment resp. von einem Akt

[1]) Kr. d. r. Vern. S. 156. [2]) Ibid. S. 158. [3]) Ibid. S. 159 f. [4]) Ibid. S. 158 u. 160. [5]) Log. Unterss. II. S. 231.

Digitized by Google

sprechen. Denn damit ist der Standpunkt verlassen, als ob es sich hier um eine vorstellbare Qualität handelte, sondern dieser wird (recht sehr im Sinne KANTS) eine andere, und zwar eine intellektuelle Erlebnisart substituiert. Und diese Zugehörigkeit zum kritizistischen Gedankenkreise wird um so deutlicher hervortreten, wenn wir uns überzeugen, daß beide Ansichten auch ebendenselben Einwendungen ausgesetzt sind, denen der kritizistische Ding- und Substanzbegriff überhaupt unterliegt, und welche darzulegen nunmehr unsere nächste Aufgabe ist.

3) Darüber, daß die Psychologie nicht nur den gesetzlichen, sondern auch den typischen Zusammenhang der Bewußtseinstatsachen untersucht, sind nicht viel Worte zu verlieren. Jenes wäre ja ohne dieses gar nicht möglich. Denn um nach einer gesetzlichen Folge von Tatsachen auch nur fragen zu können, müssen diese Tatsachen erst als solche von bestimmter Art erkannt sein: das „Gesetz" kann nur aussagen, auf eine Tatsache von der Art α folge stets eine solche von der Art β. Die Psychologie ist also in ihrem vollen Recht, wenn sie, sobald irgendwie das Vorhandensein einer subjektiven, d. h. einer Bewußtseins-Tatsache behauptet wird, diese daraufhin untersucht, ob sie unter die bekannten Arten solcher Tatsachen sich einreihen lasse. Diese ihre Forderung aber kollidiert sehr empfindlich mit den Voraussetzungen des kritizistischen Ding- und Substanzbegriffes.

Denn zunächst ist der Vorgang des Unter-die-Kategorie-der-Substantialität-bringens oder des Auf-eine-Substanz-beziehens offenbar kein im Bewußtsein aufzuzeigender Prozeß. Gerade wenn es eine allgemeine und notwendige Wahrheit ist, daß wir nie Qualitäten erleben, die nicht solche eines Dinges wären, so kann ja jener Vorgang gar nicht erlebt werden: denn dies würde voraussetzen, daß zu Beginn desselben die Qualitäten frei in der Luft herumschweben, um dann erst allmählich an eine Substanz sich zu heften. Vielmehr könnte ein solcher Prozeß nur als ein vorbewußter und d. h. unbewußter, und zwar grundsätzlich unbewußter, gedacht werden. Allein nicht das ist ja zunächst die Frage: wie der Dingbegriff zu stande kommt, sondern: worin er besteht. Auf diese Frage antwortet der Kritizismus mit der Behauptung, das Ding enthalte außer den Qualitäten noch eine subjektive Zutat: die hinzugedachte Substanz. Möchte nun immerhin ein unbewußter Vorgang des Hinzutuns (Hinzudenkens, Beziehens) der Grund dieser Zutat sein: das Hinzugetane selbst (das Hinzugedachte, der Beziehungspunkt) muß notwendig im Bewußtsein vorkommen, wenn wir das Ding als etwas anderes erleben sollen denn als eine Summe von Qualitäten. Es wird deshalb jedenfalls geraten sein, diesen ganzen „Vorgang" auf sich beruhen zu

Digitized by Google

lassen, und einstweilen anzunehmen, er verdanke sein Scheindasein jener Verwechslung genetischer und analytischer Ausdrucksweisen, die wir schon früher (§ 10. 5) kennen lernten: statt nämlich einfach festzustellen, wodurch sich ein Ding von einer Summe von Qualitäten unterscheide, und zwar insbesondere, was es mehr enthalte als sie; habe man (in mythisch-dramatischer Darstellungsart) vielmehr angeben zu müssen geglaubt, wie es aus ihr entstanden sei, und zwar insbesondere, durch welche Zutat. Vielleicht ist jedoch die analytische Form des Kritizismus solchen Bedenken nicht ausgesetzt.

4) Im Grunde ist der Vorgang der kategorialen Beziehung auch schon bei KANT ein mythischer, der ins Vorbewußte fallen muß, wenn er nicht durch seine Voraussetzung, daß kategorial unbezogene Qualitäten erlebt werden können, die Apriorität der Kategorien aufheben soll. Doch behalte ich mir vor, auf diese, die Wurzeln des Kritizismus untergrabende Frage an einem späteren, passenderen Orte zurückzukommen. Die Konsequenz aber, daß dieser Vorgang geradezu ein unbewußter heißen müsse, hat wohl am schärfsten ED. v. HARTMANN gezogen. Er sagt[1]: „Der transszendentale Realismus ... restituiert die Kategorie der Substantialität.... Er gibt der positivistischen Kritik bereitwillig zu, daß die Substantialität ... nicht wahrgenommen werden kann, daß sie vielmehr eine kategoriale Beziehung ist, die durch eine unbewußte Intellektualfunktion unwillkürlich zu dem Bewußtseinsinhalt hinzugebracht wird ...". Und weiter[2]: „Das Ding ist demnach unbewußter Weise bereits mehr als die Summe seiner Eigenschaften ...; was hinzukommt, ist die Dingheitsform ..., die nicht mehr in wahrgenommene Eigenschaften ... aufgelöst werden kann. Dieses Plus deutet auf eine besondere Anwendung der Kategorie der Substanz auf die empirisch gegebenen Gruppen hin, d. h. auf eine subjektiv ideale Zutat zum Wahrgenommenen, die aus einer unbewußten Intellektualfunktion stammt, obwohl sie zunächst vom Bewußtsein nicht als solche erkannt wird." Dies ist nun Alles ganz folgerichtig, und HARTMANN hat hundertmal recht, wenn er aus der Lehre KANTS diese Konsequenzen zieht. Allein, möchte auch das Hinzubringen noch so unbewußt sein, das Hinzugebrachte müßte doch im Bewußtsein sich aufzeigen lassen, da wir sonst nichts davon wissen und ein Ding nicht von einer Qualitäten-Summe unterscheiden könnten. Mir aber ist ein Verfahren unbegreiflich, das, wenn nach der Beschaffenheit einer Flüssigkeit gefragt wird, auf diese Frage mit einer Aussage über die Röhre antwortet, in der jene Flüssigkeit zugeleitet wird.

5) Indes, auch der „Verstandesbegriff der Substantialität" selbst läßt sich psychologisch nicht in der erforderlichen Weise bestimmen. Würde er freilich bloß gefaßt als der Begriff einer metaphysischen Substanz (eines einheitlichen und beharrlichen Etwas in dem Ding),

[1]) Kat. L. S. 504. [2]) Ibid. S. 497.

Digitized by Google

dann wäre er natürlich als Tatsache des Bewußtseins nicht problematisch; denn ohne Zweifel gibt es Metaphysiker, welche diesen Begriff denken; und seine genauere Prüfung könnte in diesem Falle ruhig aufgeschoben werden bis an jenen Punkt der Untersuchung, an dem etwa das psychologische Wesen der Begriffe überhaupt zu erörtern sein mag. Allein offenbar ist der Dingbegriff des Metaphysikers so wenig das Dingerlebnis des gemeinen Mannes, daß er vielmehr als eine Abstraktion von diesem sich darstellt. Der Substanzbegriff insbesondere ist der Begriff eines Plus, welches in dem Ding, über seine Qualitäten hinaus, enthalten sein soll. Dieses Plus also muß ebenso unmittelbar erlebt werden wie die Qualitäten: das Dingerlebnis muß neben den Qualitätserlebnissen noch das Pluserlebnis umfassen. Keineswegs dagegen kann es der Begriff eines Plus sein, der, zu den Qualitäten hinzutretend, sie (analytisch verstanden) zum Ding zusammenschließt. Die letztere Behauptung wäre ja wirklich kaum anders zu beurteilen, als wenn jemand sagte, eine schmackhafte Suppe enthielte im Vergleich mit einer geschmacklosen noch ein Plus: nämlich den Begriff des Salzes. Denn gerade so wenig wie der Begriff des Salzes eine geschmacklose Suppe schmackhaft macht, macht auch der Begriff der Substanz die Qualitäten zum Ding. Soll vielmehr die Substanz als eine subjektive Zutat gelten, so muß es doch eine solche sein, die unmittelbar erlebt werden kann — ein Erlebnis, von dem dann allerdings der Begriff der Substanz abstrahierbar sein wird. Eine subjektive Zutat aber, d. h. eine Bewußtseinstatsache, die im Bewußtsein nicht aufgezeigt werden kann, ist ein völlig widerspruchsvoller Begriff. Als ein solcher jedoch erweist sich nun der kritizistische Substanzbegriff. Denn die einzige Bestimmung, die er versucht (nämlich die Substanz selbst als Verstandesbegriff oder Kategorie aufzufassen), ist gänzlich unannehmbar; und einen Inhalt dieses Begriffes anzugeben, d. h. ein Erlebnis, von dem dieser Begriff abstrahiert sein könnte — dies unternimmt er nicht einmal. Und somit bedeutet er in Wahrheit nicht eine Auflösung des Substanzproblems, sondern vielmehr nur eine Aufgabe: die Aufgabe nämlich, eine Bewußtseinstatsache zu ermitteln, die stets neben den Qualitäten erlebt wird, so oft ein Ding erlebt wird; die es zugleich bewirkt, daß dieses Ding als ein einheitliches und beharrliches dem Bewußtsein sich darstellt; und von der deshalb auch allererst der Begriff der Substanz abgezogen sein kann. Erst durch die Lösung dieser Aufgabe würde die kritizistische Formel *Substanz = subjektive Zutat* einen wirklichen Inhalt gewinnen; aber diese Lösung erfordert eben ein Hinausgehen über den Standpunkt des Kritizismus.

Digitized by Google

6) Wir berühren hier die große Schwäche der KANTschen Philosophie: die Annahme, daß Begriffe (die Kategorien) dasjenige seien, was, zu den Vorstellungsinhalten hinzutretend, diese zur Fülle der Erfahrung ergänzt. Diese Schwäche hat freilich ihre letzte Wurzel in der sehr wenig „kritischen" Rezeption, die KANT den damals herrschenden Anschauungen über das Wesen der Begriffe überhaupt zu teil hat werden lassen, welchen Anschauungen zufolge „Begriff" soviel wie „unanschauliche allgemeine Vorstellung" bedeuten sollte — eine Verbindung von Worten, welche so ziemlich das Widersinnigste ist, was gedacht werden kann. Doch wollen wir diesen Punkt erst in anderem Zusammenhange erörtern, und hier nur anmerken, daß es natürlich ein vergebliches Bemühen sein muß, etwas im Bewußtsein aufzeigen zu wollen, was seiner eigenen widerspruchsvollen Natur halber überhaupt nicht existieren kann. Indes wäre es ja immerhin möglich, daß in Wahrheit doch wirklich Begriffe jene entscheidende Rolle spielten, und daß wir nur ihre psychologische Analyse zu berichtigen brauchten.

Jedoch, hiegegen spricht zunächst schon der Umstand, daß diesen „reinen Verstandesbegriffen" gerade dasjenige fehlt, was doch zu einem Begriffe am allerdringendsten erfordert wird: nämlich ein angebbarer logischer Inhalt. KANT selbst zwar sagt bekanntlich [1]), er habe sich „der Definitionen dieser Kategorien" nur „überhoben", obwohl er „im Besitze derselben sein möchte". Allein es wird wohl schwerlich irgendwer im stande sein, von ihnen andere als tautologische Erklärungen auch nur in Vorschlag zu bringen, da niemand das ganz einzigartige Verhältnis der Inhärenz anders erklären kann als eben durch den Hinweis auf unsere Erlebnisse dieses Verhältnisses, jede solche Fundierung in der Erfahrung aber nach KANT von diesen „reinen" Verstandesbegriffen ferngehalten werden soll. Und damit kommen wir auf den Grund des Irrtums, dessen Klarlegung indes einige Vorbemerkungen erheischt.

KANT operiert nämlich mit einem eigentümlichen Erfahrungsbegriff, und zwar mit demjenigen, den wir früher (§ 12. 16) als den C-Begriff der Erfahrung kennen lernten. Diesem gemäß versteht er unter *Erfahrung* nicht das Erlebnis, sondern die durch das Erlebnis gewonnene Kenntnis. Ich will nicht behaupten, daß dieser Begriff von ihm stets mit aller Strenge durchgeführt werde (sagt er doch sogar gelegentlich [2]): „Erfahrung oder Empfindung"); allein an allen Stellen [3]), wo er sich ausdrücklich über denselben äußert, bedeutet ihm *Erfahrung* ein „empirisches Erkenntnis", zu dem sowohl Anschauungen der Sinnlichkeit als auch Begriffe des Verstandes erfordert werden; denn nur, indem wir jene unter diese bringen, vermögen wir den rohen Stoff der „Eindrücke" so zu „bearbeiten", daß aus ihnen ein Wissen um empirische Tatsachen gewonnen werden kann [4]): „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind . . .

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 81). [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 24). [3]) z. B. Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 17; 89; 695); Anthropolog. § 9 (WW. VII. 2, S. 33 ff.); Metaph. Anfgsgrde. (WW. V, S. 421 ff.). [4]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 56).

Digitized by Google

Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen." KANT versteht also — man kann dies nicht nachdrücklich genug betonen — unter *Erfahrung* nicht das Erlebnis, sondern die logisch relevante Deutung des Erlebnisses; nicht die „Anschauung" einer Rose, sondern die „Erkenntnis", das Angeschaute sei eine Rose.

Unter den Begriffen aber, die in solcher Weise, auf die Erlebnisse angewandt, aus ihnen Erfahrungen machen, sollen die einen selbst „empirisch" sein, d. h. das Gemeinsame vieler Erlebnisse zum Inhalt haben; die anderen dagegen „rein", d. h. sie sollen etwas Neues, aus der Beschaffenheit unseres Verstandes Entspringendes und diesem für die erkenntnismäßige Auffassung der „Anschauungen" Unentbehrliches, den Erlebnissen hinzufügen. Diese „reinen Verstandesbegriffe" sind die Kategorien, zu denen auch die Substantialität gehört. Und diese Kategorien finden sich nun begreiflicherweise in aller möglichen Erfahrung, da eben der Verstand (seiner Beschaffenheit zufolge) gar kein Erlebnis erkenntnismäßig auffassen kann, ohne (neben „empirischen" Begriffen) diese „reinen Verstandesbegriffe", somit auch den der Substantialität, darauf anzuwenden. Es wird deshalb, wenn eine Qualität erlebt wird, von ihr nicht nur das eine Mal ausgesagt werden können, daß sie eine Farbe, das andere Mal, daß sie ein Geruch sei, je nach dem empirischen Begriff, unter den sie gebracht wird; sondern es wird auch immer ausgesagt werden müssen, daß sie die Qualität (die Farbe, der Geruch) eines Dinges ist, weil der „reine Verstandesbegriff" der Inhärenz in allen Fällen auf sie Anwendung findet.

Und nun ist dieses der Punkt, auf den es uns hier ankommt: daß nämlich mit alledem (und wäre es noch so sicher und unanfechtbar) doch nur begründet wäre ein Wissen von den Erlebnissen, die logische Berechtigung zu einer Aussage über dieselben. Allein nicht dieses war das Problem. Sondern die Qualitäten werden erlebt als Dingqualitäten (das Weiß als Qualität eines Weißen, der Duft als Qualität eines Duftenden, die Härte als Qualität eines Harten), und die Frage war, was an dem Qualitätserlebnis es zu einem Dingqualitätserlebnis macht. KANT hat in ungeheurer Einseitigkeit das psychologische in ein logisches Problem verkehrt, und aus einer Weise, die Qualitäten zu erleben, ein Erkennen, Urteilen, Reflektieren über das Erleben der Qualitäten gemacht. Er wollte deshalb, nachdem er die Substanz ganz richtig als eine subjektive Zutat bestimmt hatte, diese Zutat finden in einem Substanzbegriff statt in einem Substanzerlebnis. Denn dies war die Aufgabe: da als Vorstellungsinhalt nur die Qualität in Betracht kommt, ein solches Mehrerlebnis im Bewußtsein aufzuzeigen, welches eine subjektive Zutat heißen kann, selbst nicht Vorstellungsinhalt ist, noch weniger aber logischer Begriff, und das doch die (vorgestellte) Qualität zur Dingqualität macht.

Diese Aufzeigung jedoch ist, ebensowenig wie durch KANT, auch nach ihm geleistet worden. Denn RIEHLS „Einheitsmoment" fällt gewiß unter keine anderweitig bekannte Klasse von Erlebnissen oder Bewußtseinstatsachen

Digitized by Google

Und als wir die Aeußerungen ED. v. HARTMANNS anführten, haben wir ja gleichfalls gesehen, wie er jedem Versuch, die (angeblich von einer „unbewußten Intellektualfunktion" zu den Wahrnehmungsinhalten „hinzugebrachte") subjektive Zutat psychologisch näher zu bestimmen, in weitem Bogen aus dem Wege ging: den Blick ausschließlich auf das *Daß* einer solchen Zutat gerichtet, und die Frage nach ihrem *Was?* mit äußerster Konsequenz ignorierend. Diese Frage also müssen wir jetzt selbst zu beantworten, und damit den Substanzbegriff von seiner kritizistischen zu einer neuen Form weiterzubilden versuchen.

§ 15

Um diesem Widerspruche zu entgehen, kann nun eine vierte kosmotheoretische Denkrichtung annehmen, jene einheitliche und beharrliche Substanz, welche an dem Dinge noch außer seinen mehreren und wechselnden Qualitäten vorhanden ist, sei zwar allerdings eine subjektive Zutat, jedoch eine solche, die sich im Bewußtsein wirklich aufzeigen lasse, nämlich ein Gefühl; und zwar jenes Gesamteindrucksgefühl (Totalimpression), welches der Vorstellung der einzelnen Qualitäten vorangehe und sich erst in sie besondere, das sie aber auch nach dieser Besonderung noch einige, indem sie in dasselbe eingebettet blieben. Wir nennen diesen Substanzbegriff einstweilen den pathempirischen.

Derselbe erfährt seine Verifikation (§ 8. 4) durch den Nachweis, daß er alle berechtigten Momente des animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen Substanzbegriffes in sich schließt, ohne doch den Widersprüchen, die jenen verhängnisvoll wurden, ausgesetzt zu sein.

ERLÄUTERUNG

1) Wir bezeichnen die Gesamteindrucksgefühle auch als Totalimpressionen, einem Sprachgebrauche folgend, den wir im ganzen Verlaufe unserer Untersuchungen festzuhalten gedenken, und der darin besteht, der Armut der Sprache, wo es sich um die Benennung von Gefühlen handelt, dadurch zu Hilfe zu kommen, daß wir das Gefühl selbst durch die lateinische Form jenes Wortes bezeichnen, das unmittelbar nur Anlaß, Aussagefolgen oder andere Umstände seines Auftretens ausdrückt.

Wir verstehen aber unter der Totalimpression eines Dinges, zunächst ganz vorläufig und schematisch erklärt, den Inbegriff aller jener Bewußtseinstatsachen (resp. jener Seiten von Bewußtseinstatsachen), durch die unsere Reaktion auf das Ding in unser Bewußtsein fällt,

Digitized by Google

mögen diese reaktiven Bewußtseinsmomente nun gewöhnlich näher als Lust oder Unlust, als Bewegungsimpulse oder in beliebiger anderer Weise aufgefaßt werden.

Allein indem ich sage „ein Inbegriff von Bewußtseinstatsachen", droht bereits das Mißverständnis, als handelte es sich hier gar nicht um ein einheitliches Faktum. Und schon um diesem Mißverständnis vorzubeugen, noch mehr jedoch um die Beziehung der Totalimpression zum Substanzbegriffe überhaupt verständlich zu machen, tut es not, sofort die Rolle näher ins Auge zu fassen, welche die Totalimpression in genetischer Hinsicht spielt, so oft ein Ding als solches erlebt wird.

2) Ich behaupte nämlich, daß in allen diesen Fällen vor der Wahrnehmung resp. dem Phantasieren, kurz vor der Vorstellung der Qualitäten ein solches Gesamteindrucksgefühl vorhergeht, das sich erst später allmählich zu der Vorstellung der Qualitäten differenziert. Allein natürlich werden wir die Belege für diese Behauptung nicht dort zu finden erwarten dürfen, wo altbekannte und längsterwartete Objekte sich uns darbieten, und wo der Schlendrian der Gewohnheit den psychischen Prozeß überhaupt auf ein Minimum der Lebhaftigkeit herabgesetzt und ihn damit auch der Selbstbeobachtung entzogen hat; sondern vielmehr in jenen anderen Fällen, in denen das Ueberraschende oder Neue des Erlebnisses die entgegengesetzten Wirkungen hervorbringt. In solchen Fällen aber dürfte unser Nachweis auch wirklich ohne besondere Schwierigkeiten zu führen sein.

Wir beschränken uns auf wenige Beispiele, und können dabei ausgehen von der bekannten Tatsache, daß oft, wenn plötzlich ein starkes Geräusch ertönt, etwa ein heftiger Donnerschlag oder das Zuwerfen einer Türe, die Menschen zuerst zusammenfahren, und erst dann das Geräusch hören. Hier wird mithin das Gesamteindrucksgefühl „Schrecken" erlebt vor der Qualität „Geräusch". Trifft das Erlebnis gar einen Schlafenden, so fährt er wohl empor und fragt: was gibts? Er hat somit die Totalimpression des *Etwas los!*, jedoch keine Vorstellung des *Was?* Allein auch wenn der Bergsteiger, dem sich plötzlich eine Rundsicht eröffnet; der Wanderer, der mit Einem Male ein ragendes Gebäude vor sich sieht; das Kind, das zuerst Christbaum und Bescherung erblickt — wenn sie Alle ausbrechen in ein bewunderndes: Ah!, so drücken sie vorerst nichts anderes aus als die Totalimpression eines Weiten, Mächtigen, Prächtigen, Glänzenden; und erst ganz allmählich gliedert sich ihnen dieselbe in die Wahrnehmung des Einzelnen. Wie oft ferner, wenn ich ein fremdes Gesicht nur ganz kurze Zeit gesehen habe, weiß ich zwar nicht, wie die Nase geformt ist, welche

Digitized by Google

Farbe die Augen haben usw., sehr wohl dagegen, ob mir der betreffende Mensch „sympathisch" oder „unsympathisch" erschien, ob er mir einen „harten" oder „gütigen", „verschlagenen" oder „offenen" Eindruck machte, und noch über alle solche Allgemeinheiten hinaus ist mir ein ganz bestimmter, individueller Gesamteindruck von seinem „Wesen" geblieben, ein Gesamteindruck, an dessen Wiederkehr ich ihn sofort erkennen würde — während jene Details der Gesichtsbildung von mir nur langsam und schrittweise, ja einigermaßen vollständig wohl überhaupt nur von einem bildenden Künstler aufgefaßt werden könnten. Ist uns endlich ein Name entfallen, so entsinnen wir uns nicht zuerst einiger seiner „Qualitäten", sondern in jenen merkwürdigen Zuständen des „Auf-der-Zunge-liegens" ist es zuerst der bestimmte, individuelle Gesamteindruck des Wortklanges, der sich uns gefühlsmäßig aufdrängt, an dem wir später den Namen als denselben wie den vorher gemeinten erkennen, und aus dem erst im Laufe der Zeit der Rhythmus, die allgemeine Klangfärbung und schließlich die einzelnen Laute heraustreten. Ueberall also geht hier in der Tat die Totalimpression vor den Qualitäten vorher, um sich erst nachträglich in sie zu besondern.

3) Das hier Vorgetragene ist übrigens durchaus nicht neu. Daß es sich so wenigstens bei der Reproduktion verhalte, hat schon HERBART [1]) ausgesprochen: es trete in solchen Fällen „der dunkle Gesamteindruck, in welchem eine ganze Reihe von Vorstellungen eingewickelt lag, allmählich auseinander". Sehr ähnlich äußert sich LOTZE [2]). Die erste klare Erkenntnis der Tatsache aber, daß auch bei der Perzeption der Gesamteindruck den Einzelwahrnehmungen vorangeht, finde ich bei HAMILTON [3]), der diesen Grundsatz namentlich an der Wahrnehmung menschlicher Physiognomien (in ähnlicher Weise wie oben geschehen) illustriert. Die Polemik von J. ST. MILL [4]) hiegegen ist recht unglücklich. Denn davon abgesehen, daß er schließlich den bestrittenen Sachverhalt als eine „sehr häufige Einzeltatsache" zugibt, bringt er eigentlich nur zwei Argumente vor. Er beruft sich nämlich auf ein „Gesetz des Vergessens", dem zufolge uninteressante Glieder einer Associationsreihe auszufallen pflegen — das aber offenbar auf den vorliegenden Fall nicht angewandt werden kann; denn, wäre wirklich das Ganze nichts anderes als die Summe seiner Teile, so ist nicht abzusehen, was denn von einem Gesicht noch sollte erinnert werden, wenn alle seine Einzelzüge als „uninteressant" vergessen worden sind. Und ferner verweist er auf das Faktum, daß wir ja auch den Sinn eines Buches behalten können, ohne uns der einzelnen Lettern zu erinnern, daß wir aber deswegen doch gewiß jenen Sinn nicht auffassen können, ohne

[1]) Lehrb. zur Psych. § 31 (WW. V, S. 28). [2]) Mikr. II, S. 258 ff. [3]) Lectures II, S. 149 f. [4]) Exam. S. 312 ff.

Digitized by Google

zuvor diese einzelnen Buchstaben wahrgenommen zu haben. Allein der Sinn eines Buches ist keineswegs jenes Ganze, das zu den Buchstaben in demselben Verhältnisse steht wie ein Gesicht zu Augen, Nase, Mund usw. Sondern dieses Ganze ist die Gesamtheit der Lettern, somit (da nur gleichzeitig überschaubare Teile in Betracht kommen) etwa die einzelne Seite des Buches. Und daß diese wirklich zunächst einen Gesamteindruck macht, und zwar ehe noch ihre einzelnen Zeilen und Worte durchbuchstabiert wurden, wird wohl niemand bestreiten. Ebenso wie HAMILTON sagt dann R. VISCHER [1]), der optische Eindruck beginne „noch unbesondert" als „ein träumerischer Schein vom *Ensemble*"; dann erst gelte es „diese dunkle Ballung des Eindrucks aufzulösen". Und wiederum SCHUPPE [2]): „Womit das Denken des Individuums beginnt, das sind Gesamteindrücke, welche erst die Reflexion in ihre einfachsten Elemente zerlegt." Zu dem Umstande endlich, daß diese ersten Gesamteindrücke *Chocs* von der Art der Gefühle sind, findet man hübsche Beobachtungen und Reflexionen bei NIETZSCHE [3]). Denn wenn man auch vielleicht nicht ganz so weit wie er gehen und die körperliche Reaktion jeder auf sie bezüglichen Bewußtseinstatsache vorangehen lassen wird, so bleibt doch jedenfalls soviel richtig, daß, beim Stolpern z. B., der *Choc* der Störung früher ins Bewußtsein fällt als die lokalisierte Schmerzempfindung. Am allernächsten aber berührt sich meine Ansicht mit den Ausführungen von WEININGER [4]). Dieser nämlich sagt: „Jeder deutlichen, klaren, plastischen Empfindung läuft ursprünglich, ebenso jedem scharfen, distinkten Gedanken, bevor er zum ersten Male in Worte gefaßt wird, ein, freilich oft äußerst kurzes, Stadium der Unklarheit voran. Desgleichen geht jeder noch nicht geläufigen Association eine mehr oder minder verkürzte Spanne Zeit vorher, wo bloß ein dunkles Richtungsgefühl nach dem zu Associierenden hin, eine allgemeine Associationsahnung, eine Empfindung von Zugehörigkeit zu etwas anderm vorhanden ist." Er berührt nun die Unterscheidung von „Element" und „Charakter" bei AVENARIUS, die (wie wir noch hören werden) im wesentlichen der von Vorstellung und Gefühl entspricht, und fährt fort: „Nun gibt es aber ein Stadium im Seelenleben, auf welchem auch diese umfassendste Einteilung der psychischen Phänomene noch nicht durchführbar ist, zu früh kommt. Es erscheinen nämlich in ihren Anfängen alle ‚Elemente' wie in einem verschwommenen Hintergrunde, als eine *rudis indigestaque moles*, während Charakterisierung (ungefähr also = Gefühlsbetonung) zu dieser Zeit das Ganze lebhaft umwogt. Es gleicht dies dem Prozesse, der vor sich geht, wenn man einem Umgebungsbestandteil, einem Strauch, einem Holzstoß, aus weiter Ferne sich nähert: den ursprünglichen Eindruck, den man von ihm empfängt, diesen ersten Augenblick, in dem man noch lange nicht weiß, was ‚es' eigentlich ist,

[1]) Opt. Formgef. S. 1 ff. [2]) Grundriß § 50 (S. 40 f.); vgl. § 84 (S. 78). [3]) Wille zur Macht § 262 ff. u. § 304 (WW. XV, S. 267 ff. u. S. 329). [4]) Geschl. u. Char. S. 118 ff.

Digitized by Google

diesen Moment der ersten stärksten Unklarheit und Unsicherheit bitte ich zum Verständnis des Folgenden vor allem festzuhalten. In diesem Augenblicke nun sind ‚Element' und ‚Charakter' absolut ununterscheidbar .... In einem dichten Menschengedränge nehme ich z. B. ein Gesicht wahr, dessen Anblick mir durch die dazwischen wogenden Massen sofort wieder entzogen wird. Ich habe keine Ahnung, wie dieses Gesicht aussieht, wäre völlig unfähig, es zu beschreiben, oder auch nur Ein Kennzeichen desselben anzugeben; und doch hat es mich in die lebhafteste Aufregung versetzt, und ich frage in angstvoll-gieriger Unruhe: wo hab' ich dieses Gesicht nur schon gesehen? Erblickt ein Mensch einen Frauenkopf, der auf ihn einen starken sinnlichen Eindruck macht, für einen ‚Augenblick', so vermag er oft sich selbst gar nicht zu sagen, was er eigentlich gesehen hat, es kann vorkommen, daß er nicht einmal an die Haarfarbe genau sich zu erinnern weiß ..... Wenn man sich irgend einem Gegenstande aus weiter Ferne nähert, hat man stets zuerst nur ganz vage Umrisse von ihm unterschieden; dabei aber überaus lebhafte Gefühle empfunden, die in dem Maße zurücktreten, als man eben näher kommt und die Einzelheiten näher ausnimmt. (Von ‚Erwartungsgefühlen' ist, wie noch ausdrücklich bemerkt werden soll, hier nicht die Rede.) Man denke an Beispiele, wie an den ersten Anblick eines aus seinen Nähten gelösten menschlichen Keilbeins; oder an den mancher Bilder und Gemälde, sowie man einen halben Meter inner- oder außerhalb der richtigen Distanz Fuß gefaßt hat; ich erinnere mich speziell an den Eindruck, den mir Passagen mit Zweiunddreißigsteln aus Beethovenschen Klavierauszügen und eine Abhandlung mit lauter dreifachen Integralen gemacht haben, ehe ich noch die Noten kannte, und vom Integrieren einen Begriff hatte. Dies eben haben AVENARIUS und PETZOLDT übersehen: daß alles Hervortreten der Elemente von einer gewissen Absonderung der Charakterisierung (der Gefühlsbetonung) begleitet ist." Ich bemerke hier, daß mir aus WEININGERS Schilderungen selbst hervorzugehen scheint, daß es sich bei diesen Zuständen der beginnenden Bewußtseinsbestimmtheit nicht so sehr um eine Zwischenform zwischen Vorstellung und Gefühl handelt, als vielmehr um ein anfangs noch alle Vorstellungen ausschließendes, und dann erst allmählich abnehmendes Dominieren des Gefühls; und daß daher diese Zustände, die er als Heniden, wir aber als Totalimpressionen bezeichnet haben, wohl unbedenklich den Gefühlen zugerechnet werden durften. Ich schließe diese Ausführung mit einem letzten, gleichfalls von WEININGER beigebrachten Beispiel: „Eine Henide wird es im allgemeinen genannt werden dürfen, was, bei verschiedenen Menschen verschieden häufig, im Gespräche zu passieren pflegt: man hat ein ganz bestimmtes Gefühl, wollte eben etwas ganz bestimmtes sagen; da bemerkt z. B. der Andere etwas, und ‚es' ist nun weg, nicht mehr zu erhaschen. Später wird aber durch eine Association plötzlich etwas reproduziert, von dem man sofort ganz genau weiß, daß es dasselbe ist, was man früher nicht beim Zipfel fassen konnte: ein Beweis,

Digitized by Google

daß es derselbe Inhalt war, nur in anderer Form, auf einem anderen Stadium der Entwickelung". Wir werden freilich später sehen, daß, wo es sich in solcher Weise um Gedanken handelt, die Sache etwas anders liegt als wo nur phantasierte Gegenstände oder Wortklänge in Frage stehen, und daß der Begriff der Totalimpression auf derartige logisch gehaltvolle Bewußtseinszustände nicht ohne eine bedeutsame Modifikation angewandt werden kann.

4) Daß auch in der phylogenetischen Entwickelung die Sinnesempfindungen sich aus Gefühlen differenzieren, dies hat der Verf. mehrfach [1]) wahrscheinlich zu machen gesucht. Allein schon ARISTOTELES [2]) setzt, an einer bereits angeführten Stelle, mit wunderbarem Tiefblick auseinander, wie die niederen Sinne, resp. die höheren Sinne der niederen Tiere, lediglich den allgemeinen lebensfördernden resp. lebenshemmenden Charakter der Objekte anzeigen, und wie deshalb ihre Eindrücke als Gefühle gedacht werden müssen, welche der qualitativen Bestimmtheit durchaus entbehren. Wesentlich dasselbe meint ja wohl auch HEGEL [3]), wenn er sagt, „daß der Geist in seinem Gefühl den Stoff seiner Vorstellung hat", daß aber erst die „Diremption dieses unmittelbaren Findens" die „unentwickelte Einheit des Geistes mit dem Objekt" aufhebt, indem sie „den Inhalt der Empfindung als Außersichseiendes" bestimmt, und ihn „in Raum und Zeit hinauswirft". Vollkommen deutlich dagegen (wenn auch mit einer meines Erachtens unrichtigen Einschränkung des Gefühls auf das Bewußtsein der Lust und Unlust) führt HORWICZ [4]) aus, es sei klar, „daß dies die einfachste Form des tierischen Geschehens sein muß: der einfache organische Prozeß der Förderung oder Hemmung, mit dem Innewerden dieser Förderung oder Hemmung. Es ist die allgemeinste elementarste Form des Bewußtseins .... Es bedarf, um deutliches und klares Bewußtsein zu werden, ... nur der Vervielfachung und intensiven Gradsteigerung .... Die Seele hat kein anderes Bewußtsein, es gibt überhaupt kein anderes Bewußtsein als Lust und Unlust, Nutzen oder Schaden".

5) Die angeführten Tatsachen und Zeugnisse wären unter anderen Umständen wohl ausreichend, um das Vorurteil zu entwurzeln, es „müsse" doch die Vorstellung vor dem Gefühl vorhergehen, denn erst „müsse" ja jene ein Objekt darbieten, ehe dieses zu ihm „Stellung nehmen" könne. Allein dieses Vorurteil wird gestützt durch physiologische Ueberlegungen und auf diesen beruhende psychophysische Theorien. Zweierlei nämlich ist in der Tat einleuchtend: einerseits, daß die Eindrucksgefühle der beginnenden motorischen Reaktion entsprechen; andererseits, daß die physiologische „Seite" des „psychophysischen Prozesses" in den sensorischen Partien des (peripheren und zentralen) Nervensystems beginnt, um erst später auf die motorischen Teile desselben überzugreifen. Hieraus folgt jedoch durchaus nicht, daß auch die Perzeptionen den Impressionen vorangehen müßten;

[1]) Grundlegung S. 52 ff.; Hedonismus S. 8 ff. [2]) De an. II. 9, p. 421 a 9. [3]) Encykl. (WW. VII. 2, S. 308 ff.). [4]) Psycholog. Anall. II. 2, S. 58 ff.

Digitized by Google

denn dabei würde vorausgesetzt, daß der zentripetale Abschnitt des „psychophysischen Prozesses" überhaupt von Bewußtseinstatsachen begleitet sei. Und diese Voraussetzung wird als unzutreffend eben schon durch die bisher von uns betrachteten Verhältnisse dargetan, die uns vielmehr zu einer solchen Gestaltung unserer psychophysischen Vorstellungen drängen, daß wir erst mit dem Einsetzen der motorischen Reaktion ein psychisches Korrelat verbunden denken dürfen, alle vorhergehenden (auch zentralen) Nervenprozesse dagegen für völlig unbewußt halten müssen.

Diese Postulate werden aber weiterhin auch bekräftigt durch jene allbekannten Tatsachen, die beim Erwachen aus dem Schlaf zu beobachten sind. Dieses ist nämlich gar nicht bedingt durch die Intensität der Reize, sondern allein durch ihre Bewegungskraft. Ein leises ungewohntes Geräusch weckt bekanntlich viel sicherer als ein lautes gewohntes, und die Mutter erwacht bei einer kleinen Bewegung ihres kranken Kindes, während viel heftigere Störungen sie nicht zu wecken vermögen. Es kehrt demnach hier das Bewußtsein erst zurück, wenn ein Reiz vorliegt, der ein Tun verlangt oder doch verlangen kann. Alles Frühere also: der Eintritt der Reize in das Zentralnervensystem, und ihre verschiedenartige Fortleitung, je nachdem sie eine Reaktion erfordern oder nicht, geht ohne Bewußtsein vor sich; dieses bleibt auch aus, wenn keine motorische Reaktion ausgelöst wird, und stellt sich nur mit dem Beginn einer solchen wieder ein — wie dies soeben als der notwendige Inhalt einer korrekten psychophysischen Theorie dargetan wurde.

Eine solche Theorie ist nun jüngst aus ganz anderen Motiven von MÜNSTERBERG wirklich aufgestellt und als Aktionstheorie bezeichnet worden. Denn ihr Grundgedanke geht (ganz in Uebereinstimmung mit dem oben Dargelegten) dahin [1]), „daß die physiologische sensorische Erregung an sich überhaupt nicht von einem psychischen Vorgang begleitet sei, sondern erst beim Uebergang in die Entladung psychophysisch würde", und MÜNSTERBERG führt denselben näher aus durch die Behauptung [2]), „daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn, und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt".

Ich kann indes auch an dieser Stelle wenigstens die Bemerkung nicht unterdrücken, daß, so sehr ich den Grundgedanken der „Aktionstheorie" für einen vielversprechenden und aussichtsreichen Ausgangspunkt halte, ihre Fassung im einzelnen doch noch recht wesentliche Modifikationen erfordern dürfte. Denn schon das eben angeführte Korrelationsprinzip würde zwar völlig begreiflich machen, warum die „Wertnuance" (also die Totalimpression) nicht nach der Empfindung auftritt; daß sie aber vor ihr vorhergeht, wird dadurch noch nicht verständlich. Es dürfte sich deshalb die Annahme besser empfehlen, daß der beginnenden Entladung zunächst nur allgemeine Ge-

[1]) Prinzipien S. 531. [2]) Ibid. S. 549.

Digitized by Google

samteindrucksgefühle entsprechen, daß jedoch alsbald eine Differenzierung der motorischen Reaktion eingeleitet wird, und daß erst an diese spezifizierten Entladungsvorgänge die Empfindungsqualitäten sich knüpfen. Ferner werden wir uns wohl alle diese Prozesse erheblich näher dem Zentrum verlaufend denken müssen, als MÜNSTERBERG anzunehmen scheint. Denn die Eigenart des Traumes, in dem mit nahezu völliger Hemmung der Motilität gewiß weder ein Mangel an Lebhaftigkeit noch ein solcher an Wertnuancen verbunden ist, zeigt uns, daß mit allen jenen Formen zentraler Entladung noch immer Lähmung der letzten motorischen Zentren zusammenbestehen kann.

6) Es ist aber nun weiter zu betonen, daß die Totalimpression bei ihrer Differenzierung sich keineswegs restlos in die Qualitäten auflöst. Dies wird einerseits *a posteriori* durch die Tatsache bewiesen, daß ein Ding doch nicht nur vor seinem deutlichen Wahrgenommenwerden einen sogenannten „Eindruck" macht, sondern vielmehr ebensowohl nach demselben; denn auch noch die analysierte Fernsicht ist „weit", auch noch das analysierte Gesicht ist „sympathisch", auch noch das erinnerte Wort hat einen „Klang". Allein dasselbe ergibt sich überdies *a priori* aus folgenden Ueberlegungen.

Gewiß treten bei der Differenzierung aus der Totalimpression nicht bloß die Qualitäten hervor, sondern auch andere Bewußtseinstatsachen. Unter diesen müssen ja zum mindesten jene sich befinden, auf Grund deren (wie immer sie später von uns etwa zu bestimmen sein mögen) wir Beziehungen zwischen den einzelnen Qualitäten (oder auch andersartigen Teilen) des Dinges aussagen. Dagegen können zweierlei Elemente aus ihr gar nicht ausgeschieden werden: einmal jene Bewußtseinstatsache, welche unsere Aussage fundiert, das Ding sei ein aus den Qualitäten (oder auch anderen Teilen) bestehendes Ganzes; und sodann jene Gefühlsmomente, die solchen Reaktionen entsprechen, welche eben nur auf das Ganze, und nicht auch auf die Teile, sich richten. Jene wird uns ein andermal beschäftigen, mit diesen haben wir es zunächst zu tun. Es ist nämlich — wie wir schon einmal (§ 11. 4) bemerkten — klar, daß man nur in einem Kochtopf kochen kann, und weder in seiner Farbe noch in seiner Härte; ebenso, daß nur ein Tiger gefährlich ist, und weder sein optisches noch sein haptisches Bild; endlich, daß man nur Wasser trinken kann, und weder Farblosigkeit und Durchsichtigkeit noch Kühle und Gewicht. Mit diesen Selbstverständlichkeiten ist aber schon gesagt, daß alle jene Wertgefühle (Liebe, Furcht, Fürsorge etc.), die sich nur auf das Ding als Ganzes und nicht auf seine einzelnen Qualitäten beziehen, in der Totalimpression, auch nach ihrer Differenzierung in

Digitized by Google

die Qualitäten, erhalten bleiben müssen. Sie bildet also auch dann noch ein Band, das die einzelnen Qualitäten verknüpft, und zwar verknüpft in einer ganz eigenartigen Weise — einer Weise, die wir am ehesten (wenn auch freilich wie alle letzten Daten des Bewußtseins nur bildlich) erläutern können, indem wir uns erinnern, daß die Qualitäten aus der Totalimpression sich abscheiden wie Kristalle aus einer Muttersubstanz, und wenn wir demgemäß sagen, daß die Qualitäten (auch nach ihrer Besonderung) doch immer noch eingebettet seien in die Totalimpression, und durch dieses gemeinsame Eingebettetsein geeinigt würden zu einem Ganzen.

7) Unsere Behauptung geht nun dahin, daß die also verstandene und erläuterte Totalimpression eines Dinges mit Fug und Recht als seine Substanz bezeichnet werden könne. Und von den Merkmalen dieses Begriffes, die wir seinerzeit (§ 10) festgestellt hatten, kommen ihr diese wenigstens ohne Zweifel zu: sie ist etwas neben den Qualitäten, und ihre Einheit gegenüber der Mehrheit dieser letzteren begründet unmittelbar die Einheit des Dinges; denn sie allein ist es, welche die in sie eingebetteten Qualitäten zu Einem Dinge einigt.

Nicht ganz so einfach liegt die Sache, sofern nun gefragt wird, ob denn die Totalimpression auch beharrlich, und ob sie überhaupt ein Element des Dinges sei? Indes, daß diese beiden Fragen offen bleiben müßten, dies sahen wir ja (§ 10. 2—3) voraus. Denn die Totalimpression zeigt sich uns einstweilen nur als ein Element des Dinges nach seiner subjektiven Seinsweise: die Substanz ist Gefühl, sofern die Qualitäten Vorstellungen sind; ob aber das Ding auch eine objektive Seinsweise besitze, und was etwa die Substanz sein möge, sofern die Qualitäten physische Eigenschaften heißen können — alle diese Fragen müssen aufgeschoben werden bis zu den späteren ontologischen Untersuchungen. — Noch schlimmer scheint es zu stehen hinsichtlich der Beharrlichkeit. Denn schon wegen des Differenzierungsprozesses besteht ja sicherlich eine Korrelation zwischen Totalimpression und Qualitäten: wenn daher diese wechseln, muß offenbar auch jene sich verändern. Allein schon dieses Wort *Verändern* gibt uns wieder Hoffnung. Denn wir wissen ja[1]: „nur das Beharrliche ... wird verändert; das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel". Ebenso demnach, wie es ausreichen müßte, um die Identität des Dinges zu begründen, wenn es nur neben seinen wechselnden Qualitäten noch eine beharrliche Substanz besäße; so muß es auch zur Identität der Totalimpression genügen, wenn sie nur

[1]) KANT, Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 160).

Digitized by Google

neben wechselnden noch einige beharrliche Momente enthält. Und hier ist vor allem daran zu erinnern, daß, wie früher (§ 13) gezeigt wurde, die Praxis gar nicht eine absolute, sondern bloß eine über die Konstanz der Qualitäten hinausgehende und von deren Wechsel unabhängige Beharrlichkeit verlangt. Mehr kann deshalb gewiß nicht gefordert werden, als daß einerseits das Ganze der Substanz weniger variabel sei als die Qualitäten; und daß andererseits Eines ihrer Elemente solange persistiere als das Ding überhaupt ein Ganzes bleibt, d. h. seine Einheit bewahrt. Daß nun aber wirklich die Totalimpression jedenfalls weit weniger veränderlich ist als das Ding, leuchtet ohne weiteres ein; denn die Wertgefühle sind von den Qualitäten in hohem Grade unabhängig, und ebenso viele der Erlebnis-Momente, welche die Beziehungen der Qualitäten fundieren. Allein in jener Bewußtseinstatsache, auf der es beruht, daß uns das Ding ein Ganzes heißt, haben wir überdies schon ein solches Moment postuliert, welches allen Totalimpressionen als solchen gemein ist und daher gewiß nicht ausfallen kann, solange das Ding Ein Ding bleibt. Daß sich somit auch die Beharrlichkeit der Substanz an der Totalimpression nachweisen läßt, zeigt sich schon hier; zu voller Klarheit dagegen wird sich dies — wie schon seinerzeit vorhergesagt wurde — freilich erst weiterhin bringen lassen, nachdem vorerst dem Identitätsbegriff eine besondere Untersuchung wird zu teil geworden sein.

Hier dagegen bleibt uns nur übrig zu zeigen, daß der soeben entwickelte pathempirische Substanzbegriff jener Verifikation fähig ist, die wir früher (§ 8. 4) als allein möglich und erforderlich erkannt haben; daß er nämlich die berechtigten Momente des animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen Substanzbegriffes in sich vereinigt, und doch von den ihnen eigentümlichen Widersprüchen frei ist.

8) Was zunächst den animistischen Dingbegriff angeht, so erweist er sich als ganz und gar „aufgehoben" in dem pathempirischen. Denn wir haben ja schon bei seiner Besprechung nicht versäumt, als den Hauptpunkt dieser Ansicht den Gedanken hervorzuheben: die mehreren und wechselnden Qualitäten würden zusammengefaßt zu Einem Ding durch jene einheitliche und beharrliche spezifische Vitalität, die unserer bestimmten und konstanten Reaktion entspricht. Dieser selbe Begriff der Reaktion aber hat sich uns jetzt zum Schlusse wieder aufgedrängt: sie ist es, die als die Totalimpression in unser Bewußtsein fällt. Diese repräsentiert mithin für das Bewußtsein unsere praktische Stellungnahme zu dem Ding. Und eben, weil diese Stellung-

Digitized by Google

nahme sich auf das Ding bezieht, und nicht auf die einzelnen Qualitäten; und weil sie demgemäß bestimmt und konstant ist trotz der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren; ist es auch eine einheitliche und beharrliche Totalimpression, in der sie sich ausdrückt, und die erst jene Qualitäten zum Dinge einigt. Allein noch mehr läßt sich schon hier wenigstens vermuten. Sollte nämlich auch eine absolut objektive Seinsweise der Dinge uns vielleicht späterhin nicht annehmbar erscheinen, so wird doch jedenfalls das nicht geleugnet werden können, daß die Dinge wenigstens (subjektiv) als objektiv erlebt werden. Es wird daher auch die Totalimpression der Dinge (wenigstens einem Teil ihrer Momente nach) nicht lediglich als unser Gefühl, sondern auch als ihre Lebendigkeit erfahren: noch vor der Besonderung der einzelnen Qualitäten stellt sich uns z. B. das Ding nicht einfach als ein Etwas dar, das wir abwehren müssen, sondern geradezu als ein Etwas, das uns angreift. Insofern daher der animistische Dingbegriff die Substanz auffaßt als eine, unserer Reaktion korrelate spezifische Vitalität des Dinges, ist er ganz und vollständig im Rechte.

Sein Fehler kann bloß darin bestehen, daß er diese Vitalität interpretiert als ein in dem Dinge selbst Vorhandenes, statt als ein von uns zu den Qualitäten Hinzugefühltes: sei es, daß (wie das physikalische Argument des § 12 voraussetzte) die Qualitäten zwar wirklich ein objektives Ding bilden, aber nicht ein lebendiges, sondern ein totes; sei es, daß auch schon die Qualitäten nur insofern existieren, als sie von uns vorgestellt werden — in welch letzterem Falle die Lebendigkeit der aus ihnen bestehenden Dinge ja natürlich erst recht kein objektives Sein in Anspruch nehmen kann.

9) Ebenso zeigt sich, daß der metaphysische Dingbegriff darin durchaus im Recht ist, daß er zu einem Dinge neben den mehreren und wechselnden, sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch ein einheitliches und beharrliches, nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas, als seine Substanz, verlangt. Denn wirklich ist ja die Totalimpression nicht nur etwas völlig anderes als die Qualitäten, und zwar etwas (jedenfalls im Vergleich mit ihnen) Einheitliches und Beharrliches, sondern sie ist auch ebenso gewiß nicht sinnlich wahrnehmbar als eben ein Gefühl weder gesehen noch gehört etc. werden kann. Wie also mit dem pathempirischen Substanzbegriff der animistische materiell übereinstimmt (indem er die Substanz gleichsetzt einem unserer Reaktion korrelaten Lebendigkeitsgefühl), so entspricht ihm der metaphysische Substanzbegriff formal, indem er die (sinnlich nicht wahrnehmbare, einheitliche und beharrliche) Substanz scharf unterscheidet von den (sinnlich wahrnehmbaren, mehreren und

Digitized by Google

wechselnden) Qualitäten; und indem er zwischen jener und diesen ein ganz einzigartiges Verhältnis annimmt: das des „Tragens" und „Getragenwerdens", oder des Subsistierens und Inhärierens. Denn auch wir haben ein solches einzigartiges Verhältnis *sui generis* der Qualitäten zu der Totalimpression festgestellt, nämlich dasjenige des gemeinsamen Eingebettetseins; und wir glauben uns deshalb berechtigt, im folgenden dieses Verhältnis auch mit den alten metaphysischen Ausdrücken zu bezeichnen: von den Qualitäten zu sagen, daß sie der Totalimpression inhärieren, von der Totalimpression aber, daß sie den Qualitäten subsistiert. Wir können deshalb (vorbehaltlich einer späteren Ausdehnung dieses Prinzips von Dingen auf Gegenstände überhaupt — vgl. § 10. 4) den Satz: „Die Qualitäten werden zu einem Dinge geeinigt durch ihr gemeinsames Eingebettetsein in die Totalimpression", auch geradezu als das Prinzip der Inhärenz bezeichnen.

Der metaphysische Dingbegriff behält deshalb Unrecht nur darin, daß er die Substanz in das Ding, und damit aus der Sphäre des Erlebbaren heraus verlegte. Dadurch setzte er sich der verhängnisvollen Frage aus: woher er denn wisse von der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit des Dinges; und wie denn diese verständlich werden könnten durch eine der Erfahrung grundsätzlich entzogene Wesenheit? Wir nämlich können auf diese Frage jetzt ohne weiteres erwidern: wir wissen hievon, weil wir Einheit und Beharrlichkeit des Dinges unmittelbar fühlen, und dieses unser Gefühl ist selbst die Substanz des Dinges. Wir haben eben neben dem Vorstellen noch das Fühlen als eine zweite Form des Erlebens, und damit auch als eine zweite Quelle des aus diesem fließenden Wissens erkannt, und sind daher nicht mehr genötigt, das Unvorstellbare auch außerhalb des Erfahrbaren (im Sinne des D-Begriffes der Erfahrung) zu setzen.

10) Damit ist jedoch zugleich auch schon das Verhältnis des pathempirischen zum ideologischen Dingbegriffe gegeben. Dieser kommt voll zu Ehren, soweit er darauf dringt, daß alle Elemente des Dinges erfahrbar sein müssen; allein er versagt, sofern er diese Forderung einschränkt zu einer solchen nach rezeptiver Erfahrbarkeit, d. i. Vorstellbarkeit, der Substanz resp. der Einheitlichkeit und Beharrlichkeit des Dinges; und sofern er deshalb da er diese Forderung unerfüllt findet, die Substanz leugnet, und die Identität des Einen Dinges mit der weit geringeren Beständigkeit eines Komplexes mehrerer Qualitäten gleichsetzt. Denn erfahren wird die Totalimpression in der Tat, weil sie Gefühl ist, und als solches erlebt wird; vorgestellt dagegen (d. i. wahrgenommen oder phantasiert) wird sie nicht, weil dies über-

Digitized by Google

haupt nicht die Weise ist, in der wir Gefühle erleben, die sich ja nicht als ein passives Aufnehmen, sondern als ein aktives Reagieren dem Bewußtsein darstellen. Und gewiß wird niemand meinen, ein Gesamteindrucksgefühl könne äußerlich wahrgenommen, also gesehen, gehört usw. werden, oder etwa (als „Gestaltqualität") gemeinsames Objekt verschiedener sinnlicher Wahrnehmungen sein. Allein auch Gegenstand innerer Wahrnehmung kann es — zwar vielleicht in gewissem Sinne nachträglich werden, indes dies doch gerade nur dann, wenn es schon früher (unabhängig von jener nachfolgenden Selbstwahrnehmung) vorhanden war und d. h. erlebt wurde. Sofern wir daher die Totalimpression primär als die Substanz eines äußeren Dinges (und nicht etwa sekundär als einen schon vorhandenen Zustand unseres eigenen Bewußtseins) erleben, ist sie überhaupt nicht Inhalt irgend einer Vorstellung. Und somit enthüllt sich als das Grundgebrechen des ideologischen Dingbegriffes jene schon früher betonte Voraussetzung, ein Wissen von den Dingen müsse auf Vorstellungen derselben beruhen, unsere Erfahrung von ihnen könne nur als eine rezeptive gedacht werden. Denn indem sich uns die Substanz gezeigt hat als Totalimpression, und damit als Gefühl, hat sie sich zugleich ebenso entschieden als erlebbar erwiesen wie als unvorstellbar, ebenso unzweideutig als empirisch wie als nicht rezeptiv-empirisch. Und gleich streng muß deshalb mit der Ideologie daran festgehalten werden, daß der Dingbegriff kein Element einschließen kann, das nicht erlebt würde, wie ihr gegenüber daran, daß ein Ding allerdings etwas anderes ist als ein „Komplex" von Qualitäten, da es außer diesen noch eine Substanz enthält (welche allererst die Qualitäten zu dieser Art des „Komplexes" einigt), aber eben eine erlebbare Substanz: das Gesamteindrucksgefühl.

11) Es verdient hier in Erinnerung gebracht zu werden, wie nahe HUME an der Lösung des Problems vorbeigegangen ist. Denn nachdem er an der oben (§ 12. 13) angeführten Stelle gezeigt hatte, daß die Substanz nicht Inhalt sinnlicher Wahrnehmung sein könne, fuhr er fort: „Somit muß der Begriff der Substanz von den Eindrücken der Reflexion stammen, wenn er wirklich existiert. Allein die Eindrücke der Reflexion sind nichts anderes als unsere Leidenschaften und Gemütsbewegungen, welche doch unmöglich eine Substanz vorstellen können." Nur das in den letzten Worten sich äußernde Vorurteil hat somit die Ideologie auf den Irrweg gedrängt, die Substanz überhaupt zu leugnen, dadurch mit den Forderungen der Praxis sich in Widerspruch zu setzen und schließlich, unter dem Pseudonym einer „Verbindung" der Qualitäten zu einer ganz besonderen Art von „Komplex", sie wieder einzuführen, so daß sie dann nur als „Gestaltqualität" ein höchst

Digitized by Google

problematisches Dasein fortführen durfte. Indes, auch von diesem letzten Punkte aus hätte schon längst die Aufwickelung des Knäuels erfolgen können. Ist doch v. EHRENFELS, wo er den Begriff der Gestaltqualität zuerst entwickelte [1]), von dem „Eindruck" ausgegangen, den wohl die aufeinander folgenden Töne einer Melodie erzeugen, der sich aber in den einzelnen Tönen keineswegs findet; hat bei den „Gestaltqualitäten", die durch Empfindungen mehrerer Sinne fundiert sind, wörtlich [2]) von „Gesamteindrücken" gesprochen und von den Fällen der ersten Art bemerkt, es liege hier „nach üblichem Sprachgebrauch ein besonderes Gefühl" vor; sowie endlich zugestanden, die Erinnerung an eine Melodie werde durch den „Gefühlshintergrund" vermittelt. Ebenso hat LIPPS [3]) die „Gestaltqualität" einen bloßen, nur freilich „gar unglücklichen" Ausdruck für das Gefühl genannt; PETZOLDT [4]) hat von diesem Begriffe gesagt, er könne „vollkommen mit dem AVENARIUSschen Begriffe des Charakters [und d. h. im wesentlichen des Gefühls] zur Deckung gebracht werden", und GEYSER [5]) ihn auf eine im Gefühl zu erfassende „Erlebnistönung" zurückgeführt. Es hätte demnach nur der Anwendung dieser allgemeinen Einsicht auf den speziellen Fall der „Dinggestalt" (der besonderen und einzigartigen Verbindungsweise der Qualitäten zum Ganzen eines Dinges) bedurft, um das Wesen der Substanz im pathempirischen Sinne zu klären.

12) Doch auch der kritizistische Substanzbegriff ist gleicher Weise „aufgehoben" in dem pathempirischen. Denn wie jenem, so ist ja auch diesem zufolge die Substanz weder ein unerfahrbares Etwas in dem Ding, noch ein Inhalt der rezeptiven Erfahrung, sondern eine subjektive Zutat: eine Reaktion, die notwendig aus dem Wesen unserer Organisation hervorgeht. Nur brauchen wir uns weder auf einen mythischen vor- oder unbewußten Prozeß des Hinzutuns, auf eine „unbewußte Intellektualfunktion" zu berufen, noch stehen wir ratlos der psychologischen Frage nach dem Was? des Hinzugetanen gegenüber, und ebensowenig müssen wir unsere Zuflucht zu einem „Verstandesbegriffe" der Substantialität nehmen; sondern wir sind in der Lage auf das unmittelbare Erlebnis der Totalimpression hinzuweisen und dasselbe sofort zu bestimmen als zugehörig einer sehr bekannten Klasse von Bewußtseinstatsachen, nämlich den Gefühlen. Was aber die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes betrifft, daß Qualitäten nur als Dingqualitäten vorkommen und nicht auch als isolierte Wesenheiten, so können wir freilich nur auf das Gesetz uns berufen, daß Qualitäten eben nie anders entstehen als durch Besonderung aus Gesamteindrucksgefühlen und daß sie deshalb auch nicht anders vorkommen als in solche eingebettet. Allein es ist nicht abzusehen, in

[1]) Gest. Qual. S. 251 f. [2]) Ibid. S. 267. [3]) Selbstbewußtsein S. 6; vgl. Gest. Qual. S. 385. [4]) Einführung I, S. 280. [5]) Psycholog. S. 150 ff.

Digitized by Google

wiefern dieses Gesetz weniger Vertrauen verdienen sollte als das andere, daß wir keine Qualität erleben können, ohne sie „unter den Verstandesbegriff der Substantialität zu bringen". Denn die Prätension des Kritizismus, dies letztere sei gar nicht ein Gesetz, sondern eine Bedingung, ohne deren Erfüllung ein Erfahren überhaupt logisch unmöglich wäre, wird sich uns seinerzeit als durchaus unbegründet herausstellen.

13) Somit hat sich gezeigt, daß der pathempirische Substanzbegriff ganz im Sinne unserer früheren Festsetzungen (§ 8. 4) nicht nur die Tatsachen in adäquater Weise gedanklich nachbildet, sondern auch verifiziert werden kann als ein solcher, der die Widersprüche der anderen Substanzbegriffe ausgleicht und zugleich ihre berechtigten Momente in sich vereinigt; und er kann uns deshalb als die einstweilige Lösung des Substanzproblemes gelten, da ja (nach § 8. 5) endgültige Lösungen in der Weltanschauungslehre überhaupt nicht zu erzielen sind. Die Schlußfolgerungen aber, die sich aus diesem ersten Beispiel für die Methoden unserer Disziplin ergeben mögen, werden wir erst erörtern können, wenn wir noch andere Beispiele kennen gelernt haben; denn dann erst werden wir zu ermessen im stande sein, inwiefern sie alle einen Parallelismus ihrer Behandlung aufweisen, und inwiefern sie daher für die kosmotheoretische Methodologie gemeinsame Lehren enthalten mögen.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL

DER IDENTITÄTSBEGRIFF

§ 16

IE numerische Identität wird von dem Gegenstande Eines Erlebnisses ausgesagt in Beziehung auf den Gegenstand eines früheren Erlebnisses, und zwar nicht, um jenem Gleichheit im Gegensatze zur Verschiedenheit beizulegen, sondern um ihn als denselben im Gegensatze zu einem andern zu bezeichnen — sei es, daß zwischen die beiden Erlebnisse auch Erlebnisse anderen Inhalts fielen, sei es, daß dies nicht der Fall war.

Und das Identitätsproblem besteht nun in der Frage, was denn durch diese Aussage noch außer dem Stattfinden jener beiden Erlebnisse behauptet wird? Denn offenbar wird eben dieses Plus unter der Identität verstanden.

ERLÄUTERUNG

1) Den Unterschied der numerischen von der spezifischen Identität, nämlich der Dasselbigkeit von der Gleichheit, haben wir schon öfter berührt (§ 5. 2; 13. 3). Ich betone ihn hier nochmals, um der verhängnisvollen Neigung, beides durcheinanderzuwirren, möglichst entgegenzuwirken. Ohne Zweifel muß ja zwischen beiden Begriffen irgend eine innere Verwandtschaftsbeziehung stattfinden; sonst wäre weder diese Neigung begreiflich, noch die (gewiß nicht zufällige) Aehnlichkeit der Benennung; auch werden wir diese Beziehung, wenigstens teilweise und vorläufig, bald genug kennen lernen. Um so notwendiger ist es jedoch, diese Begriffe scharf auseinanderzuhalten. Und dies wird am leichtesten gelingen, wenn wir beachten, daß weder die numerische Identität die spezifische, noch auch die spezifische Identität die numerische involviert. Denn einerseits: damit ein Gegenstand derselbe heißen könne, der er früher gewesen, ist keineswegs notwendig, daß er sich nicht verändert habe; ganz im Gegenteil haben wir meist nur dann Anlaß, die Dasselbigkeit auszusagen, wenn eine solche Veränderung

Digitized by Google

stattgefunden hat: es ist dasselbe Blatt, das einst grün war, und jetzt gelb ist; derselbe Mensch, der früher jung war, und jetzt alt ward; derselbe Staat, der einmal schwach war, nun aber mächtig wurde. Und auf der andern Seite: zwei nebeneinander betrachtete Objekte mögen einander noch so sehr gleichen, sie sind darum doch nicht dasselbe Objekt; ja auch hier nehmen wir meist nur dann Gelegenheit, die (numerische) Nichtidentität zu betonen, wenn ein hoher Grad spezifischer Gleichheit vorliegt: zwei Münzen, Gemälde, Gedankengänge nennen wir gerade dann zwei verschiedene Objekte, wenn sie einander überaus ähnlich sind, und daher die Gefahr einer Verwechslung droht. A ist eben ein anderes Objekt als B, mag es ihm noch so sehr gleich sein; A_1 und A_2 dagegen können voneinander außerordentlich verschieden sein, auch wenn sie nur verschiedene Zustände, Entwickelungsstufen etc. eines und desselben Objektes sind. Und das spezifisch Gleiche bildet den Gegensatz, nicht zum numerisch Anderen, sondern zum spezifisch Verschiedenen; numerisch dasselbe aber ist nicht dasjenige, was nicht spezifisch ungleich, sondern vielmehr, was nicht numerisch ein anderes ist. Hiedurch dürften beide Begriffe hinreichend voneinander unterschieden, und damit auch der Gegenstand der folgenden Untersuchungen, nämlich der Begriff der numerischen Identität, genügend abgegrenzt sein gegen den der spezifischen Gleichheit.

2) Einen besonders klaren Ausdruck für das Bewußtsein des Unterschiedes von numerischer und spezifischer Identität finde ich schon bei ÇANKARA [1]), wo es heißt: „Denn wenn Devadatta Arme und Beine zusammenschlägt oder ... ausstreckt, so wird er durch diesen an ihm wahrgenommenen Unterschied nicht zu einem anderen Dinge, denn man erkennt ihn als denselben wieder." Hier ist der alte Inder ohne Zweifel einem unserer modernsten Abendländer voraus: ich meine SPENCER [2]), der ganz unbefangen Identität als Ununterscheidbarkeit, d. h. als völlige Gleichheit aller Merkmale und Beziehungen, erklärt.

3) Wenn wir nun diesen Begriff der numerischen Identität anknüpfen an den Fall zweier zeitlich auseinanderfallender Erlebnisse, so bedarf dies einer doppelten Erläuterung. Im allgemeinen freilich ist es ja einleuchtend, daß der Gegenstand Eines Erlebnisses *derselbe* nur heißen kann in Beziehung auf den eines anderen Erlebnisses, und zwar nicht eines gleichzeitigen (denn zwei nebeneinander erlebte Objekte sind, mögen sie einander auch noch so sehr gleichen, doch immer numerisch verschieden), sondern eben eines früheren. Es fragt sich

[1]) Deussen, Sutra's, S. 295. [2]) Psych. VI. 9. 312 (II. S. 125 ff.).

Digitized by Google

aber nun: erstens, ob diese Erlebnisse solche eines und desselben Erlebenden sein müssen; und zweitens, wenn die erste Frage verneint wird, ob denn nicht auch zwei gleichzeitige Erlebnisse verschiedener Menschen eine numerische Identität begründen können. Beide Möglichkeiten vermögen wir keineswegs auszuschließen, ohne doch deshalb die im Texte dieses Paragraphen gegebene Erklärung für grundsätzlich verfehlt zu halten.

Und was zunächst die Identität eines von A und eines von B erlebten Objektes betrifft, so ist dies natürlich ein praktisch außerordentlich häufiger Fall. Niemand trägt Bedenken, wenn zwei Reisende in verschiedenen Jahren das Kolosseum betrachtet haben, zu sagen, sie hätten dasselbe Gebäude gesehen. Allein die Erkenntnis liegt ziemlich nahe, daß diese Ausdrucksweise ein Sichversetzen des Einen in die Lage des Andern zur Voraussetzung hat (oder auch das Sichversetzen eines Dritten in die Lage Beider). Denn irgend jemand muß doch die Aussage der Identität vollziehen, und zwar jemand, der von beiden Erlebnissen Kenntnis hat. Von den Erlebnissen verschiedener Personen aber, unmittelbar als solchen, hat kein Mensch Kenntnis. Es muß also, damit eine solche Aussage überhaupt möglich werde, der Eine dem Andern von seinem Erlebnis (oder auch Beide von den ihrigen einem Dritten) Kenntnis geben. Und nur, wer in dieser Weise von dem fremden Erlebnis Kenntnis nimmt, kann dessen Identität mit dem eigenen behaupten. Allein indem er von jenem Kenntnis nimmt, ist damit auch schon ein zweites eigenes Erlebnis gesetzt: ich erkläre jetzt für identisch das Kolosseum, das ich gesehen habe, und das Kolosseum, von dem ich mir denke, daß es der Andere gesehen hat, d. h. von dem ich mir denke, daß ich es in seiner Lage gesehen hätte. Dieser Fall ist somit für den Begriff der Identität immerhin sekundär, und der primäre Fall, von dem die Analyse auszugehen hat, bleibt derjenige zweier aufeinanderfolgender Erlebnisse eines und desselben Erlebenden.

Um so mehr aber gilt Entsprechendes von dem Falle gleichzeitiger Erlebnisse mehrerer Erlebender. Denn auch dieser ist häufig genug, und niemand nimmt Anstand, wenn zwei Leute vor dem Straßburger Münster stehen, oder zugleich von zwei Aussichtspunkten aus auf dieselbe Gletscherspitze blicken, zu sagen, sie hätten dasselbe Objekt gesehen. Indes liegt hier gleichfalls zu Tage, daß eine solche Aussage nur möglich ist, wenn beide Erlebnisse in Einem Bewußtsein identifiziert werden. Und auch, wie dies geschieht, ist unschwer einzusehen: indem nämlich nachträglich der Eine dem Andern (oder Beide einem Dritten)

Digitized by Google

sein Erlebnis berichtet. Es handelt sich demnach in diesem Falle einfach um eine zusammengesetzte Anwendung des oben dargelegten Prozesses. A nämlich identifiziert einerseits den Gegenstand seiner früheren Wahrnehmung mit dem seines jetzigen Phantasmas, andererseits den letzteren mit dem Gegenstande der früheren Wahrnehmung des B, und erst durch diese Vermittlung die Objekte der beiden früheren (gleichzeitigen) Wahrnehmungen untereinander. Somit ist die Gleichzeitigkeit sogar ein tertiäres Moment, das sich erst aus der Verbindung zweier successiver Erlebnisreihen ergibt — und zwar ein grundsätzlich bedeutungsloser Spezialfall, da es dem Identifikationsprozeß ganz zufällig ist, ob die identifizierten Erlebnisse in denselben Zeitpunkt oder in verschiedene Zeitpunkte gesetzt werden. Und um so mehr wird die Analyse des Identitätsbegriffes an den primären Fall sich halten müssen, d. h. an die Identifizierung zweier successiver Erlebnisse Eines Erlebenden.

4) Doch es tut not, eine Inkonzinnität zu berichtigen, deren wir uns schon mehrfach, und in den letzten Worten wiederum, schuldig gemacht haben. Wir sagten nämlich soeben, es würden zwei Erlebnisse identifiziert. Allein dies ist unmöglich. Vielmehr wurde oben mit Bedacht die Wendung gebraucht, numerische Identität finde nur statt zwischen den Gegenständen zweier Erlebnisse. Woher dies kommt, wird später einmal zu erörtern sein. Hier ist uns lediglich die Tatsache selbst wichtig. Und diese braucht wohl nur an einigen Beispielen aufgezeigt zu werden, um volle Ueberzeugung zu erwecken. Ein Mensch, den ich gestern sah und heute sehe, kann derselbe Mensch sein; aber mein gestriges und mein heutiges Sehen kann nie dasselbe Sehen sein. Mein Ich, dessen ich mir gestern bewußt wurde und heute bewußt werde, kann dasselbe Ich sein; aber mein gestriges und mein heutiges Bewußtwerden kann nie dasselbe Bewußtwerden sein. Ein Gedanke, den ich gestern dachte und heute denke, kann derselbe Gedanke sein (im objektiven Sinne von § 2. 2); aber mein gestriges und mein heutiges Denken kann nie dasselbe Denken sein. Kurz, dem Erlebnis ist es wesentlich, in Einem Zeitpunkt sich zu erschöpfen, also vorüberzugehen; identisch dagegen kann nur sein, was durch mehrere Zeitpunkte sich erstreckt, also dauert. Somit kann das Identische nie ein Erlebnis sein, sondern nur der Gegenstand von Erlebnissen: und zwar mehrerer Erlebnisse, von denen jedes ihn in Einem Zeitpunkte seiner Dauer ergreift; und eben dies sagt die Behauptung einer Identität, daß der Gegenstand mehrerer Erlebnisse durch die Zeitpunkte derselben hindurch als derselbe persistiere.

Digitized by Google

5) Die Erlebnisse, deren Gegenstände der Identifizierung unterliegen, können jedoch in einem zweifachen Verhältnisse zueinander stehen. Sie können unmittelbar aufeinander folgen, oder durch Erlebnisse anderen Inhalts voneinander getrennt sein. Jenes findet z. B. statt, wenn ich durch längere Zeit eine im Winde flatternde Fahne betrachte; dieses, wenn ich nach mehrjähriger Trennung einem alten Freunde wieder begegne. Die Unterscheidung dieser beiden Fälle ist für uns deshalb von Bedeutung, weil sie zu dem Begriffe der Identität sichtlich in einer Beziehung von verschiedener Enge stehen. Und zwar erweist sich bei näherer Untersuchung der Fall der unmittelbaren Succession an zwei Kennzeichen als derjenige, von dem dieser Begriff ursprünglich abgezogen ist. Erstlich: bei jeder Identifikation auf Grund intermittierenden Erlebens machen wir die Annahme, daß einem in günstigen Umständen befindlichen Beobachter der identische Gegenstand während der ganzen, zwischen den beiden Erlebnissen liegenden Zeit auch Objekt unmittelbar aufeinander folgender Erlebnisse hätte sein können. Was wir also in diesem Falle mit der Identifikation zunächst behaupten, ist die Möglichkeit des anderen Falles. Wer den wiedergefundenen Freund während seiner ganzen Abwesenheit begleitet hätte, der hätte seine Identität in derselben Weise erfahren, in der ein Betrachter die Identität der flatternden Fahne erfährt. Diese Weise bildet daher offenbar den ursprünglichen Inhalt der Identitätsaussage. Sodann: wo die Identifikation nicht in dieser ursprünglichen Weise, wo sie demnach auf Grund zeitlich auseinanderliegender Erlebnisse erfolgt, da wird die mangelnde Kontinuität des Erlebens ersetzt durch einen Akt des Wiedererkennens, der jedenfalls nahe verwandt ist dem, was in uns vorgeht, wenn wir die spezifische Gleichheit zweier Erlebnisse aussagen. Auf Grund der Aehnlichkeit nämlich zwischen dem Gegenstande des gegenwärtigen und demjenigen des vergangenen Erlebnisses sprechen wir von ihrer numerischen Identität, d. h. zunächst von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Erlebens dieses Gegenstandes: er muß derselbe sein, denn wir erkennen ihn wieder. Von einem solchen Wiedererkennen aber finden wir im Falle des kontinuierlichen Erlebens nichts: daß die im Winde flatternde Fahne dieselbe bleibt, während ich sie betrachte, dies weiß ich, ohne ihre Erscheinungen während verschiedener Augenblicke zu vergleichen. Das Wiedererkennen ist somit ein sekundäres Moment, welches nicht notwendig zu der Identitätsaussage gehört: ebenfalls ein Zeugnis dafür, daß die Identifikation der Objekte unmittelbar aufeinander folgender Erlebnisse den Grundfall der Identifikation überhaupt darstellt. An

Digitized by Google

diesen werden wir uns deshalb im folgenden in erster Linie zu halten haben.

6) Mit alledem jedoch sind nur Anlässe der Identitätsaussage festgestellt; über ihren Inhalt ist noch gar nichts ausgemacht. Auch von zwei unmittelbar aufeinander folgenden Erlebnissen kann ja das zweite ebensowohl einen anderen Gegenstand haben wie denselben. Allein selbst dann, wenn man nun die Untersuchung in derselben Richtung noch weiter treiben wollte, wenn man etwa darauf hinwiese, daß, wenigstens bei sinnlichen Wahrnehmungen, der Uebergang von Einem Gegenstande zu einem andern nur dort stattfinde, wo eine Bewegung, entweder des wahrgenommenen Objektes oder des wahrnehmenden Subjektes, vor sich gehe, — auch so dürfte man nicht hoffen, diesen Inhalt zu erfassen. Denn abgesehen davon, daß die Rücksicht auf räumliche Bewegung bei der Identität des Ich oder eines Gedankens doch sicherlich keine Rolle spielen kann, könnten alle solche Beobachtungen immer nur die äußeren Bedingungen, nie den inneren Sinn der Identitätsaussage feststellen — ganz so, wie wir dasselbe früher (§ 13. 8) von der „Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung" im Verhältnis zum Dingbegriff ausführen mußten. Es ist nämlich nicht nur von vornherein klar, daß die Aussage: „Dieser Gegenstand ist derselbe wie jener" einen ganz anderen logischen Sinn hat als die andere: „Dieser Gegenstand wurde unmittelbar nach jenem wahrgenommen, ohne daß er oder der Wahrnehmende sich inzwischen bewegt hätte" — sondern wir können hier auch desselben Argumentes uns bedienen wie dort. Denn ganz ebenso wie den Begriff des Dinges setzt der Begriff der Bewegung auch den der Identität voraus. „Ein Ding bewegt sich" heißt ja eben: „dasselbe Ding nimmt nacheinander verschiedene Orte ein" — was also dieses heiße: „dasselbe Ding", kann unmöglich durch einen Hinweis auf die Tatsache der Bewegung erklärt werden.

Die Frage bleibt daher bestehen: was wird denn eigentlich durch die Identitätsaussage behauptet? Wir haben bisher gesehen: es wird durch sie jedenfalls auch behauptet, daß nacheinander zwei Erlebnisse stattgefunden haben, von welchen jedes einen Gegenstand hatte. Allein es läßt sich nicht verkennen, daß die Identitätsaussage ohne Zweifel darüber hinaus noch etwas anderes involviert; denn jenes trifft ja bei nichtidentischen Gegenständen ebenso häufig zu. Dieses Plus muß mithin das eigentliche Wesen der Identität ausmachen. Die Frage nach der Natur dieses Plus aber macht zunächst einen recht wenig hoffnungsvollen Eindruck. Denn es scheint, die beiden Erlebnisse seien doch

Digitized by Google

die einzigen Quellen unserer Kenntnis des Gegenstandes, und man sieht nicht recht ab, woher uns denn nun noch eine weitere Offenbarung über eine in diesen Erlebnissen nicht erfaßte Eigenschaft desselben zu teil werden könnte. Zugleich jedoch tritt wohl hinreichend deutlich die Analogie des Identitätsproblems mit dem Substanzproblem hervor. Dort waren es die Qualitäten, die allein sinnlich wahrgenommen wurden, und die dennoch eine Ergänzung durch ein nicht in dieser Weise wahrgenommenes Etwas, die Substanz, forderten, um zu Qualitäten eines Dinges zu werden; hier sind es die Gegenstandserlebnisse, die allein stattzufinden scheinen, und die doch eine Ergänzung fordern durch ein nicht in dieser Weise erlebtes Etwas, die Identität, um zu Erlebnissen eines identischen Gegenstandes zu werden. Wir müssen daher von vorneherein darauf gefaßt sein, auch zu einer analogen Auflösung beider Probleme zu gelangen, und ebenso darauf, auch die Stufen der dialektischen Entwickelung, über welche allein diese Auflösung zu erreichen sein dürfte, parallele Reihen bilden zu sehen. Diese Erwartung wird sich bestätigen, und uns zugleich den Vorteil bieten, daß wir unsere früheren terminologischen und sachlichen Festsetzungen über die einzelnen in dieser Entwickelung uns begegnenden kosmotheoretischen Denkrichtungen ohne weiteres werden voraussetzen und benutzen können.

§ 17

Für den animistischen Standpunkt (§ 11) beruht auch die Identität eines Gegenstandes auf der Lebendigkeit, sei es, daß man sie der Einwirkung einer besonderen Identitätsgottheit zuschreibe (personaler Animismus), sei es, daß sie als das Identitätsbewußtsein des Gegenstandes gedacht werde (konszientialer Animismus).

Allein dieselben Motive, welche zur Ueberwindung des animistischen Substanzbegriffes führen, bereiten das gleiche Schicksal auch dem analogen Identitätsbegriff.

ERLÄUTERUNG

1) Der Animismus ist überhaupt eine Denkweise, die vor der kosmotheoretischen Spekulation vorhergeht. Seine Begriffe können deshalb nur in seltenen Fällen philosophiehistorisch belegt werden. Vielmehr muß hier die Analyse des naiv-menschlichen und primitiv-geschichtlichen Bewußtseins an die Stelle solcher Belege treten.

Doch nicht einmal dies kann direkt geleistet werden für die personale

Digitized by Google

Form des animistischen Identitätsbegriffes. Denn eine Identitätsgottheit ist, mir wenigstens, historisch nicht bekannt. Indes darf man diesen Umstand wohl als einen relativ zufälligen bezeichnen. Auf einer Denkstufe, auf der Gottheiten des Kampfes und Sieges, des Versuchens und Gelingens, des Anfangens und Aufhörens selbstverständlich sind, wird man schwerlich einen theoretischen Grund finden, warum nicht auch Gleichheit und Identität denselben Rang einnehmen sollten. Praktisch aber ist ja leicht verständlich, weshalb sie fehlen: weil nämlich wichtige menschliche Interessen doch nur selten unmittelbar an jene Beziehungen geknüpft sind. Höchstens beim Wiedererkennen des vermißten Menschen oder beim Wiederfinden des verlorenen Gutes könnte man eine solche Anknüpfung an die Identiät sich denken; und da wäre denn in der Tat gewiß niemand verwundert, etwa im griechischen Pantheon einen Ζεῦς ἀναγνωριστικός auftreten zu sehen. Wir beachten daher die Identitätsgottheit als eine wenigstens mögliche Form des animistischen Identitätsbegriffes.

Es lohnt nun nicht die Mühe, an dieser Stelle auf die schwierige religionspsychologische Frage nach dem Verhältnis der Gottheiten zu ihren spezifischen Funktionen einzugehen. Jedenfalls wäre die Meinung die, daß die Identitätsgottheit — möchte sie nun als „Gottheit der Identität im allgemeinen" in die Gruppe der Dauergottheiten oder als „Gottheit der Identität dieser bestimmten Objekte" in jene der Augenblicksgottheiten gehören — in der Identität konkreter Objekte sich wirksam erwiese, und daher auch brauchbar wäre als möglicher Zielpunkt kultischen Gebetes um Identität. Allein Wirksamkeit und Brauchbarkeit konstituieren, wie wir wissen (§ 11), die Lebendigkeit. Animistisch also wäre dieser Identitätsbegriff auf jeden Fall. Wir nennen aber diese Art des Animismus personal, um für einen bedeutsamen Gegensatz Kunstausdrücke zu bilden, der uns noch öfter begegnen wird. Er besteht in diesem Falle zwischen der Erklärung der Identität durch eine Identitätsgottheit einerseits, ihrer Zurückführung auf eine Bewußtseinstatsache des identischen Gegenstandes andererseits. Diese konszientiale Form des animistischen Identitätsbegriffes müssen wir nun etwas näher ins Auge fassen.

2) Der konszientiale Identitätsbegriff ergibt sich als notwendige Folge aus dem animistischen Dingbegriff. Denn wenn wir auch seinerzeit (§ 11. 3) die Dingbelebung einschränkten auf gewisse einfache Lebendigkeitsgefühle, so kann doch, wie später noch zu zeigen sein wird, gar kein Bewußtsein gedacht werden, das nicht ein Ichbewußtsein als ein wesentliches Moment enthielte. Allein dieses Ichbewußt-

Digitized by Google

sein bleibt, eben als solches, sich stets spezifisch gleich, auch wenn die anderen Bewußtseinsmomente sich ändern. Wenn jedoch ein B, das sich nicht ändert, erlebt wird als gleichzeitig mit einem A, das sich ändert, dann verknüpft sich mit jenem B ein Gefühl der Stetigkeit (Kontinuität), auf Grund dessen von B Dauer ausgesagt wird — wie ebenfalls an seinem Orte näher darzulegen sein wird. Jedes Ichbewußtsein wird deshalb *eo ipso* als ein dauerndes erlebt; und offenbar meinen wir gar nichts anderes, wenn wir von unserer eigenen Identität reden, als daß wir uns bewußt seien eines dauernden Ichbewußtseins, während alle andern Bewußtseinstatsachen sich ändern können. Nun enthält aber für den animistischen Standpunkt jedes Ding ein Lebendigkeitsbewußtsein, daher auch ein Ichbewußtsein, somit auch ein Bewußtsein der eigenen Identität, und zwar als ein Gefühl der Stetigkeit des Ich (Ichkontinuität). Auf diesem Standpunkte ist demnach gar nicht fraglich, was denn, wenn die numerische Identität des Gegenstandes zweier Erlebnisse ausgesagt wird, damit außer dem Stattfinden dieser Erlebnisse noch behauptet werde? Es wird nämlich außerdem noch behauptet, daß dieser Gegenstand vom ersten bis zum zweiten Erlebnis ein Identitätsbewußtsein, eine Ichkontinuität erlebe. Das Identitätsbewußtsein des Gegenstandes also ist für diese Denkstufe seine Identität. Und in der Tat können wir dies um so zuversichtlicher aussprechen, als wir ja diesen Sachverhalt mit voller Sicherheit feststellen können in jenen Fällen, in denen wir selbst noch den animistischen Standpunkt zu teilen pflegen: ich meine in Bezug auf andere Menschen. Hier mögen wir vielleicht praktisch außer stande sein, das Vorkommen des Identitätserlebnisses im fremden Bewußtsein mit absoluter Zuverlässigkeit zu konstatieren; allein trotzdem gilt uns dasselbe theoretisch als das letzte Kriterium der numerischen Identität: sobald wir überzeugt sind, daß der Andere sich selbst als denselben Menschen weiß, so verliert die Frage, ob er es auch wirklich sei, ihren Sinn. (Sogar wer sich in pathologischen Zuständen für einen Anderen hält, hat doch nie ein Identitätsbewußtsein in Beziehung auf die wirklichen Erlebnisse dieses Anderen; hier bezieht sich daher der eventuelle Zweifel gleichfalls nur auf das Identitätsbewußtsein selbst, und nicht auf die Stringenz seines Zeugnisses für die Identität.) In derselben Weise aber steht der Animist allen Dingen gegenüber.

Nur das wäre noch zu erläutern, mit welchem Recht wir aus dem animistischen Begriff des Dinges auf den animistischen Begriff der Identität von Gegenständen schließen können. Denn oben (§ 10. 4) faßten wir ja den ersteren Begriff enger als den zweiten, indem wir

Digitized by Google

das Ding definierten als sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand. Indes beantwortet sich diese Frage zum Teil von selbst. Denn Eine Art von nicht sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, nämlich das Ich als Bewußtseinssubjekt, gibt ja eben für die animistische Identifizierung der Dinge das Modell ab, und kann deshalb gewiß unserer allgemeinen Erklärung subsumiert werden. Und sollte es andere nicht sinnlich wahrnehmbare Gegenstände — etwa Gedanken im objektiven Sinne (§ 2. 2) — überhaupt geben, so ist zu erwarten, daß auch für sie dieselbe Analogie Geltung wird beanspruchen können.

3) Daß nun diese konszientiale Form des animistischen Identitätsbegriffes fallen muß, sobald der animistische Dingbegriff fällt, ist selbstverständlich: sind die Dinge tot, bewußtlos, so können sie auch kein Identitätsbewußtsein haben, und die Frage, worin ihre Identität bestehe, ist dann wieder eine offene. Allein auch seine personale Form könnte diesen Wandel der Denkweise nicht überdauern. Denn mit demselben (relativen) Rechte, mit dem die Gesetzmäßigkeit des Geschehens spontane Lebensäußerungen der Dinge selbst auszuschließen scheint, widerspricht sie auch einem spontanen Eingreifen von Gottheiten. Ganz ebenso daher wie aus der unberechenbaren Vitalität eines Lebewesens der berechenbare Automatismus des Dinges wird, wird auch aus der spontan wirkenden Gottheit ein notwendig wirkendes Prinzip — eine Potenz, eine Kraft, eine Idee. Damit aber ist schon der animistische Standpunkt verlassen, und der metaphysische an seine Stelle getreten.

§ 18

Für den metaphysischen Standpunkt (§ 12) beruht auch die Identität der Gegenstände zweier Erlebnisse darauf, daß neben oder zwischen denselben ein nicht wahrnehmbares Etwas besteht, mag nun dieses als Prinzip der Identität (substantielle Metaphysik) oder als Beziehung der Identität (attributive Metaphysik) bestimmt werden.

Allein auch diese Position scheitert an der psychologischen Forderung, die Wahrnehmungen aufzuzeigen, auf denen unser empirisches Wissen um Identität beruhen müsse, da der außerempirische Identitätsbegriff der Metaphysik dieser Forderung nicht genügen kann.

ERLÄUTERUNG

1) Die substantielle Metaphysik entsteht aus dem personalen Animismus, wie schon am Ende des vorigen Paragraphen

Digitized by Google

angedeutet wurde: aus den unberechenbaren Eingriffen einer Gottheit entwickelt sich die gesetzmäßige Teilnahme an einem Prinzip; und die Behauptung, zwei Objekte seien identisch, heißt für diesen Standpunkt, es erscheine an ihnen das Prinzip der Identität: ein Prinzip, das ja gewiß etwas anderes ist als die Erlebnisse des identischen Gegenstandes, und das daher insofern den Forderungen entspricht, die sich aus unserer Formulierung des Identitätsproblems (§ 16. 6) an den Identitätsbegriff ergaben. Auch darf nicht übersehen werden, daß diese Betrachtungsweise, die vielen modernen Historikern der Philosophie so verkehrt scheint, daß sie sie nicht einmal sehr alten Denkern zutrauen mögen, im Grunde dieselbe ist, die noch heute bei einem großen Teile der Naturforscher herrscht. Denn wer ein Wort wie *Schwerkraft* oder *Gravitationsgesetz* nicht bloß bildlich, sondern buchstäblich verwendet, der meint doch gleichfalls, das Wesen zahlreicher einander ähnlicher wahrnehmbarer Vorgänge (Fallbewegungen, Gestirnbewegungen usw.) am besten ausdrücken zu können durch den Hinweis auf ein unwahrnehmbares Etwas, das in ihnen allen sich manifestiere. Wer deshalb an solchen Begriffen keinen Anstoß nimmt, der sollte zum mindesten den metaphysischen Begriff eines Identitätsprinzips nicht von vorneherein als absurd verwerfen.

2) Ich habe hier natürlich in erster Linie PLATON im Auge, bei dem wir [1]) die Ideen der Dasselbigkeit und Andersheit (τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἥ τε ταὐτοῦ φύσις καὶ ἡ θατέρου) nicht selten erwähnt finden. Wir berühren damit zum ersten Mal die platonische Ideenlehre, auf die wir ja noch öfter zurückkommen werden. Aber gleich hier muß ich bemerken, daß die „Idee" für PLATON eine dreifache Bedeutung hat, und daß jede Beurteilung seiner Lehre einseitig bleibt, die nicht alle diese ihre Funktionen ins Auge faßt. Sie ist nämlich erstens das Objekt des logischen Denkens, zweitens der Seins-Grund für die Ordnung der konkreten Dinge nach Gattungen und Arten, und drittens Wertmaßstab und Musterbild für deren Vollkommenheit. Die Idee des Schönen z. B. ist einmal das, was die Definition des Schönen meint, und worauf sie sich in derselben Weise bezieht, in der sich die Aussagen über einzelne schöne Dinge auf diese beziehen; sodann dasjenige, was die Ursache davon ist, daß die vielen einzelnen schönen Dinge in dieser Eigenschaft übereinstimmen; endlich der Grenzbegriff der vollkommenen Schönheit, auf welchen jene schönen Einzeldinge als auf ihren Maßstab und ihr Vorbild dadurch hinweisen, daß sie zwar alle die Schönheit enthalten, jedoch nur in bedingter, beschränkter, unreiner Weise. Die Idee ist also für PLATON: semasiologisches Objekt, typologisches Prinzip und axiologisches Ideal. Von diesen ihren drei

[1]) z. B. Theaet. p. 185 c; Tim. p. 35 a.

Digitized by Google

Funktionen nun haben für ihn selbst ohne Zweifel die erste und weiterhin die dritte im Vordergrunde gestanden. Wir dagegen müssen diese der Ethik überlassen, und können auf jene erst später eingehen. Und auch über ihre zweite Funktion, die hier allein in Betracht kommt, mag einstweilen das oben Gesagte genügen.

3) Dagegen entsteht aus dem konszientialen Animismus eine attributive Metaphysik. In Bezug auf die Identität kennzeichnet LOTZE[1]) diesen Prozeß treffend mit den Worten: „Die Erinnerung, mit welcher die Seele wirklich ihre zeitlich auseinanderliegenden Erlebnisse in ein sammelndes Bewußtsein verknüpft, wird zu dem formellen Begriff einer Einheit mit sich abgeblaßt, die auf irgend eine, freilich gar nicht mehr nachfühlbare Weise auch jenen unbewußten und selbstlosen Substanzen zukomme." Und obwohl es sich hiebei gewiß wirklich um eine „gar nicht mehr nachfühlbare Weise" handelt, so ist dies dennoch ohne Zweifel die in der Philosophie, und (durch ihren Einfluß) auch im gewöhnlichen Leben herrschende Auffassung der Identität. Der früher und der später erlebte Gegenstand sind identisch — dies wird als eine objektive Tatsache betrachtet, die von uns nur festgestellt werden kann; — ohne daß jemand daran dächte, diese Tatsache wäre Inhalt eines besonderen Identitätserlebnisses. Ich sehe jetzt einen Berg; im nächsten Augenblick, oder auch nach längerer Zeit, sehe ich wieder einen Berg; zwischen diesen beiden Bergen — so ist die Meinung — findet etwas statt, oder besteht etwas, das wir Identität nennen; dieses Etwas aber wird weder gesehen noch gehört etc., und auch nicht unmittelbar im Bewußtsein erlebt, folglich überhaupt nicht wahrgenommen. Es ist somit, als ein unwahrnehmbares Plus gegenüber den Erlebnissen, in ganz demselben Sinne Objekt eines metaphysischen Begriffes wie dies oben (§ 12) die Substanz war. Allein auch die Frage wird sich dann hier ebenso wie dort erheben, ob denn diese Annahme unsere Aussagen über Identität irgendwie verständlich zu machen geeignet ist.

4) Ich habe hier mit Absicht davon abgesehen, daß die Identität, ihrer metaphysischen Auffassung nach, schon seit ARISTOTELES[2]) zu den Beziehungen gezählt wird; denn diesen Begriff wollen wir erst im nächsten Kapitel erörtern, und es kam mir hier gerade umgekehrt darauf an, diese Erörterung zunächst durch die Besprechung eines Einzelfalles vorzubereiten. Im übrigen tritt der metaphysische, und darum (vgl. § 12. 9) notwendigerweise schließlich agnostische Charakter des herkömmlichen Identitätsbegriffes hinreichend an der Verlegenheit zu Tage, in der sich seine Vertreter befinden, sobald es gilt, die Identität zu definieren. So sagt ARISTOTELES[3]), identisch seien

[1]) Mikr. III, S. 543. [2]) Metaph. V. 15, p. 1021 a 8. [3]) Ibid. Z. 11.

Digitized by Google

solche Dinge, deren Substanz Eine sei; und CHR. WOLFF [1]): „Identisch ist, was von sich in der Einzahl ausgesagt werden kann, oder, was dem widerstrebt, doppelt zu existieren ... Z. B. dieses Dreieck kann von sich ausgesagt werden, denn dieses Dreieck ist dieses Dreieck und kein anderes; und dasselbe kann auch nicht doppelt existieren; daher ist es numerisch identisch." Solch tautologisches Gerede zeigt doch wohl deutlich genug, daß das Denken auf ein Nebengeleise geraten ist und dort festsitzt.

5) Was nun die Ueberwindung dieser metaphysischen Identitätsbegriffe (nämlich des attributiven und des substantiellen) betrifft, so entwickelt sich der Gedankengang ganz parallel demjenigen, der in analoger Weise den metaphysischen Substanzbegriff zum Gegenstande hatte, und den ich hier (insbesondere aus § 12. 15—16) als bekannt voraussetzen darf. Die metaphysische Identität (sei es nun als Prinzip oder als Relation) will die Einheit des Gegenstandes zweier Erlebnisse erklären. Soll jedoch eine solche Erklärung nicht völlig gegenstandslos sein, so müssen wir von dieser Einheit etwas wissen, denn sonst wäre nichts da, was erklärt werden könnte. Nun verlangt die bekannte psychologische Voraussetzung, daß für jedes Wissen, als für ein Vorstellen, die Wahrnehmung müsse aufgezeigt werden können, auf die es sich stützt. Entweder also ist diese Einheit wahrnehmbar, dann bedarf es keiner metaphysischen Identität; oder sie ist nicht einmal wahrnehmbar, dann gibt es überhaupt kein Wissen um Identität und daher erst recht keinen Grund zur Annahme eines metaphysischen Identitätsprinzips oder einer metaphysischen Identitätsrelation. Denn daß diese selbst nicht wahrnehmbar sein können, folgt aus ihrem Begriffe. Mit anderen Worten: entweder es gibt einen empirischen Identitätsbegriff (im Sinne der rezeptiven Erfahrung), dann ist der außerempirische Identitätsbegriff der Metaphysik entbehrlich; oder es gibt keinen, dann ist er überflüssig. Auf jeden Fall somit vermag er diesem Dilemma nicht stand zu halten; aber auch das läßt sich zuversichtlich erwarten, daß dieses Dilemma, einmal so formuliert, nur im negativen Sinne werde entschieden werden können.

§ 19

Auf dem ideologischen Standpunkte (§ 13) kann man zunächst versuchen, die Identität als Inhalt einer besonderen Wahrnehmung zu fassen; sobald sich jedoch dies als unmöglich erweist, muß dazu fortgeschritten werden, die Identität überhaupt zu leugnen, und die Illusion ihres Vorkommens durch die bloße spezifische Gleich-

[1]) Ontolog. § 182.

Digitized by Google

heit zwischen den Inhalten oder Gegenständen mehrerer Erlebnisse zu erklären.

Allein wie die Praxis die Anerkennung einer wahren numerischen Identität postuliert (§ 13), so kann auch der von konkreten Einzelfällen abstrahierte Begriff der Identität diesen Einzelfällen nicht abgesprochen werden, ohne eine unzulässige logische Verschiebung zu erleiden. Wenn daher ein empirischer Identitätsbegriff mit Recht gefordert werden kann, ein solcher aber aus Identitätsvorstellungen sich nicht ableiten läßt, so muß die ideologische Voraussetzung aufgegeben werden, daß ein empirisches Wissen um Identität nur als ein Vorstellen derselben möglich sei.

ERLÄUTERUNG

1) Der Versuch, eine besondere Identitätswahrnehmung, und demnach auch eine besondere Identitätsvorstellung zu konstruieren, ist natürlich vollkommen aussichtslos. Nicht einmal die innere Wahrnehmung kann die Identität des Ich in verschiedenen Zeitpunkten feststellen. Denn sie kann nur Tatsachen des Bewußtseins zum Gegenstande haben, die schon anderweitig vorhanden sind. Sagt man daher, unser Identitätsbegriff stamme aus der inneren Wahrnehmung, so heißt dies, er gründe sich auf ein anderes, von der inneren Wahrnehmung verschiedenes Erlebnis. Und dann wäre es also dieses Erlebnis, und nicht die innere Wahrnehmung, die jenen Begriff fundierte. Soll sich somit die Identität überhaupt in einer Bewußtseinstatsache, nämlich in einem Identitätsbewußtsein, ausdrücken, so kann dieses Bewußtsein doch jedenfalls kein Wahrnehmungsbewußtsein darstellen, sonst entstünde ja der Zirkel, daß die innere Wahrnehmung eine Wahrnehmung zum Gegenstande hätte, die (als innere) selbst wieder nur auf eine Wahrnehmung sich richten könnte, und so fort ins unendliche — oder doch eben solange, bis ein Datum der nicht-rezeptiven Erfahrung als Grundlage des Identitätsbegriffes anerkannt, und damit auch das ideologische Schema durchbrochen würde. Von einer Erfassung der Identität durch äußere Wahrnehmung aber kann erst recht keine Rede sein. Selbst in den Fällen, in welchen die beiden Erlebnisse, deren Objekte identifiziert werden sollen, demselben Sinnesgebiete angehören, wird doch die Identität ebenso gewiß weder gesehen noch gehört als sie keine Farbe und kein Ton ist; und wo gar dasselbe Objekt erst gesehen und dann getastet wird, steht nicht einmal ein Sinn zur Verfügung, der jene Identitätswahrnehmung liefern könnte.

2) In der Tat finde ich nur bei Locke Ansätze zu einer solchen Auffassung. Und auch bei ihm eben nur Ansätze. Denn wo er *ex professo* von

Digitized by Google

der Identität handelt[1]), steht er im wesentlichen auf dem Standpunkte der attributiven Metaphysik; und wenn er gelegentlich[2]) eine „Vorstellung der Identität" (*idea of identity*) kennt, so ist jene unglückselige Zweideutigkeit zu beachten, mit der er, ebenso wie auch DESCARTES, SPINOZA und HUME, das Wort *idea* sowohl für *Vorstellung* wie für *Begriff* gebraucht. Es bleibt vielmehr eigentlich nur Eine Stelle[3]) übrig, an der er behauptet, die Identität werde wahrgenommen: die innere Wahrnehmung nämlich erfasse zugleich mit jeder Vorstellung auch deren Identität mit sich selbst und ihre (numerische) Verschiedenheit von allen andern Vorstellungen. Und gewiß ließ sich etwas anderes auch gar nicht behaupten, sobald von der Identität einzelner Bewußtseinstatsachen die Rede sein sollte; denn, wie wir oben (§ 16. 4) gesehen haben, sind mehrere Bewußtseinstatsachen überhaupt nie miteinander identisch. Allein die These, die Identität einer Vorstellung mit sich selbst werde wahrgenommen, ist so ziemlich das Absurdeste, was sich denken läßt. Denn es gehört zum Begriff der Identität, die Gegenstände mehrerer Erlebnisse in Eins zu fassen. Insofern aber Eine Vorstellung wirklich Objekt zweier Erlebnisse sein kann (z. B. als Gegenstand zweier verschiedener Erinnerungsakte), wird ihre Identität gewiß ebensowenig wahrgenommen wie die eines zweimal gesehenen Hauses. Und sofern andererseits (wie dies LOCKES Meinung ist) eine nur einmal erlebte Vorstellung als mit sich selbst identisch bezeichnet wird, ist diese Aussage ganz ebenso absurd, als wenn man sagte, sie sei sich selbst ähnlich, mit sich selbst gleichzeitig, ihre eigene Ursache, oder ihr eigener Zweck. Es ist eben der sogenannte Satz der Identität ($a = a$) überhaupt sinnlos, wenn er wirklich als Aussage über Ein Objekt verstanden wird, und nicht entweder als logisches Postulat (Gleichwertigkeit aller Gedanken desselben Inhalts, ohne Rücksicht auf ihre zeitlichen und individuellen Verschiedenheiten) oder als mathematisches Theorem (Zulässigkeit der Vertauschung verschiedener Ausdrücke von gleichem Größenwert).

3) Wenn nun die Identität schlechthin unwahrnehmbar und unvorstellbar, und daher nach der ideologischen Voraussetzung auch unerfahrbar und unwißbar ist, so bleibt nur die Annahme übrig, unsere Identifikationen seien irrig; denn sie werden ja vorgenommen, nicht in der Meinung, transzendente Hypothesen aufzustellen, sondern vielmehr in der andern, über mögliche Objekte eines Wissens Erkenntnisse zu gewinnen und auszusprechen; ein solches Wissen um Identität aber scheint sich ja als unmöglich herausgestellt zu haben. Es handelt sich demnach bei allen Urteilen, die numerische Identität behaupten, um eine Täuschung: in Wahrheit hat jedes Erlebnis seinen besonderen Gegenstand; es gibt nichts dauerndes; alles entsteht und vergeht in Einem Augenblick.

---

[1]) Essay II. 27 (WW. I, S. 325 ff.). [2]) Ibid. I. 4. 3 (WW. I, S. 55). [3]) Ibid. IV. I. 4 (WW. II, S. 60 ff.).

Digitized by Google

Diese Lehre von der Momentanvernichtung wird sich jedoch zunächst verschieden gestalten, je nachdem ihre Vertreter in Bezug auf die ontologischen Fragen einen objektivistischen oder einen subjektivistischen Standpunkt einnehmen. Ist das letztere der Fall, wird somit die Existenz von objektiven Gegenständen überhaupt geleugnet, dann ergibt sich die These der Momentanvernichtung als selbstverständliche Konsequenz: wenn überhaupt nichts anderes existiert als subjektive Zustände, d. i. Bewußtseinstatsachen, und weder ein dauerndes Subjekt noch ein dauerndes Objekt (weder Seele noch Materie noch Ideen), dann folgt von selbst, daß es eine Identität nicht geben kann; denn daß Erlebnisse nicht identisch beharren können, wurde schon gezeigt. Gibt es dagegen Objekte, und insbesondere körperliche Dinge, so behauptet die Lehre von der Momentanvernichtung etwas keineswegs Selbstverständliches: daß nämlich die scheinbare Kontinuität ihres Daseins wirklich nur eine scheinbare sei, an deren Stelle wir uns in Wahrheit ein beständiges Vergehen und Entstehen zu denken hätten.

Allein auch die Natur dieser Identitätsillusion kann (und zwar in beiden Fällen) verschieden gedacht werden. Am nächsten liegt es, sich auf die Deutung zu beschränken, sie beruhe auf einer Verwechslung der numerischen mit der spezifischen Identität: tatsächlich seien sich die einzelnen Gegenstände bezw. Erlebnisse äußerst ähnlich; und hieraus zögen wir unberechtigterweise den Schluß, es seien dieselben. Indes, diese Auskunft ist nicht eben sehr tiefsinnig. Denn die Aehnlichkeit zweier zeitlich auseinanderfallender Erlebnisse resp. ihrer Objekte wird ja ihrerseits wieder denselben Schwierigkeiten unterliegen: wie können sie auch nur verglichen werden, wenn nicht einmal ein identisches Subjekt angenommen werden darf, das sie beide erlebte? Und sagte jemand, es werde das gegenwärtige Erlebnis bloß mit der Erinnerung an das vergangene verglichen, so übersieht er, daß schon der bloße Begriff der Erinnerung den der Identität voraussetzt; denn offenbar heißt Erinnern: jetzt dasselbe vorstellen, was schon früher einmal erlebt wurde. Es muß daher konsequenterweise jedenfalls der Aehnlichkeit ein Aehnlichkeitsbewußtsein, überhaupt der spezifischen Gleichheit ein Bewußtsein derselben substituiert werden; ist man aber einmal soweit, dann braucht man nicht mehr den Umweg über die spezifische Identität zu machen, um die numerische zu erklären. Sondern man kann jetzt sagen: die Illusion der Identität entsteht, indem zu einem gegenwärtigen Erlebnis ein eigenartiges Identitätsbewußtsein hinzutritt (mag nun dessen Wesen näher wie immer bestimmt

Digitized by Google

werden); manche Erlebnisse sind verknüpft mit diesem eigenartigen Bewußtsein „dasselbe wie ein früheres"; und, statt einfach ihre Verknüpfung mit diesem Bewußtsein auszusagen, prädizieren wir von ihnen irrigerweise wirkliche Identität mit einem Früheren. Dies ist ohne Zweifel die folgerechteste Gestalt des ideologischen Identitätsbegriffes.

4) Eine objektivistische Momentanvernichtung finden wir zunächst bei HERAKLIT [1]) wenigstens angedeutet, wenn es richtig ist, daß er lehrte, „alles vergehe und nichts bleibe", und das Reale „mit der Strömung eines Flusses verglich", sowie, daß er „Ruhe und Stillstand aus der Welt entfernte ... und allem eine (stetige) Veränderung beilegte". Als förmliches Lehrstück dagegen erscheint diese Ansicht bei den arabischen Atomisten des 9. Jahrhunderts, von denen ein moderner Historiker [2]) berichtet: „Wie die Accidenzen, so lehrten sie, bestehen aber auch die Substanzen ... nur einen Zeitpunkt. Jeden Augenblick schafft Gott die Welt aufs neue, so daß ihr jetziger Zustand weder mit dem unmittelbar vorhergehenden noch mit dem gleich folgenden in irgend einem wesentlichen Zusammenhange steht. Es gibt also eine Reihe aufeinander folgender Welten, die sich nur scheinbar als Eine Welt darstellen."

Die subjektivistische Momentanvernichtung andererseits tritt wohl zuerst bei den buddhistischen Idealisten auf, und der schematische Dialog eines Buddhisten und eines Vedantisten über die Identität, den wir bei ÇANKARA [3]) lesen, ist vielleicht überhaupt die eindringlichste unter den uns überlieferten Erörterungen dieses Gegenstandes. Aus diesem Grunde gebe ich dieselbe hier wieder, obwohl sie den Rahmen des Problems, soweit wir es bisher kennen gelernt haben, einigermaßen überschreitet, und obwohl wir deshalb auf sie (sowohl in diesem Kapitel wie später bei der Behandlung des Ich-Problems) noch werden zurückkommen müssen. Der Buddhist behauptet, daß „alles mit dem Augenblicke, in dem es besteht, zunichte werde". Gegen diese Lehre von der „Momentanvernichtung" (ich habe den Ausdruck von hier entlehnt) wendet der Vedantist ein: „Rückerinnerung ... ist nur möglich, wenn sie mit der Wahrnehmung einen und denselben Täter hat; denn es ist nicht möglich, daß ein Mensch sich erinnere an das, was ein anderer wahrgenommen hat.... Hiezu kommt, daß die Annahme eines Wiedererkennens, welche offenbar beweist, daß das Sehen und das Sicherinnern demselben Täter zukommt, von aller Welt zugestanden wird, indem man sagt: ‚ich habe damals jenes gesehen und sehe jetzt dieses' [4]). Denn das dabei sich betätigende Bewußtsein von dem eigenen Selbste kann er nicht leugnen und sagen: ‚ich bin nicht'." Der Buddhist repliziert, „daß dieses auch durch die Aehnlichkeit erklärlich sei". Duplik des Vedantisten: „Soll die Verknüpfung überhaupt möglich sein, so muß es einen einheitlichen Auffasser für die Aehnlichkeit des früheren mit dem späteren Augenblicke

[1]) A 7; vgl. Frg. 30, 90, 91, 126 (Diels). [2]) de Boer, Phil. im Isl. S. 59. [3]) Deussen, Sutra's, S. 353 f. [4]) vgl. Ibid. S. 515.

Digitized by Google

geben; ist dem aber so, so besteht dieser Eine während der beiden Augenblicke." Schlußwort des Buddhisten: „Der Satz: ‚dieses ist jenem ähnlich' ist eine neue Vorstellung, und hat seinen Grund nicht darin, daß die Zweiheit des früheren und des späteren Augenblicks aufgefaßt wird." Schlußwort des Vedantisten: „Soll dies nur eine neue Vorstellung sein, so wäre das Objekt, auf welches sie sich bezöge, nicht ‚dieses' und ‚jenes', sondern die Aehnlichkeit selbst; der Satz: ‚dieses ist jenem ähnlich' wäre sinnlos, und man dürfte nur sagen: ‚eine Aehnlichkeit ist'. . . . Und wenn auch mitunter bei einem Außendinge wegen der Möglichkeit einer Täuschung darüber, ob dieses jenes selbst oder ihm nur ähnlich sei, ein Zweifel möglich ist, so ist doch in betreff des auffassenden Subjektes niemals ein Zweifel darüber möglich, ob ich jener sei, oder ob ich ihm nur ähnlich sei; vielmehr ist es ganz ausgemacht, daß ebenderselbe, der ich gestern etwas sah, ebenderselbe es heute bin, der ich mich daran erinnere, indem ich mir meines Seins unmittelbar bewußt bin." Wie man sieht, vertritt hier der Buddhist die These der subjektivistischen Momentanvernichtung, und führt die Identitätsillusion auf die Verwechslung objektiver Identität mit einem subjektiven Aehnlichkeitsbewußtsein zurück. Es fehlt ihm zur vollen Konsequenz des ideologischen Identitätsbegriffes lediglich: einmal die Ersetzung des Aehnlichkeitsbewußtseins durch ein unmittelbares Identitätsbewußtsein; und sodann irgend eine Erklärung der Art und Weise, in der dieses Bewußtsein als auf die beiden Identifikationsglieder bezogen erlebt wird. Beides ist gewiß nicht unmöglich. An dem vedantistischen Hinweise auf das unmittelbare Identitätsbewußtsein des Subjekts dagegen dürfte, wie sich zeigen wird, der ideologische Identitätsbegriff selbst schließlich scheitern müssen.

Keineswegs günstiger präsentiert sich der Standpunkt der subjektivistischen Momentanvernichtung bei HUME. Auch er leugnet nicht nur [1]), „daß es in der Natur etwas derartiges gebe wie ein kontinuierliches Sein, welches sich erhält, auch wenn es aufhört, den Sinnen zu erscheinen", sondern behauptet auch [2]), dem Geiste (*mind*) komme keine „Identität in verschiedenen Zeiten" zu, da er nichts anderes sei „als ein Bündel oder Aggregat (*collection*) verschiedener Bewußtseinstatsachen (*perceptions*), welche einander mit unbegreiflicher Geschwindigkeit folgen, und sich beständig in Fluß und Bewegung befinden". Allein seine Erklärung der Identitätsillusion ist nun außerordentlich schwach, wenngleich sie den unnötigen Rekurs auf das Aehnlichkeitsbewußtsein vermeidet. Er meint nämlich [3]), der Begriff der Identität sei ursprünglich abgezogen von solchen Fällen, wo wir einen Gegenstand betrachteten, der sich nicht verändere; hier nun verhalte sich der Geist passiv und bemerke kaum den Uebergang von Einem Moment zum andern; eben dasselbe Bewußtsein eines „glatten und stetigen Fortganges" liege aber auch da vor, wo verwandte oder in enger Beziehung

[1]) Treatise IV. 2 (I. S. 501). [2]) Ibid. IV. 6 (I. S. 534). [3]) Ibid. IV. 2 (I. S. 492 ff.) und IV. 6 (I. S. 543).

Digitized by Google

stehende Gegenstände (*related objects*) sich nacheinander dem Geiste darbieten; und deshalb seien wir geneigt, auch solche für identisch zu halten: so verhalte es sich insbesondere mit zwei bald nacheinander folgenden Wahrnehmungen „desselben" Objekts, wenn etwa inzwischen das Auge geschlossen wurde, und mit dem Uebergang von einer Bewußtseinstatsache zur andern überhaupt. Allein hierauf ist nun zu erwidern: A) Diese Erklärung macht von vorneherein nur den Anspruch, gewisse Fälle der Identitätsillusion aufzuhellen; denn jene primären Fälle, wo in der Tat „dasselbe" Objekt konstant betrachtet wird, bleiben ganz außerhalb der Erörterung: wenn wir unter Identität gar nichts anderes verstehen als den beschriebenen „glatten Uebergang" zwischen numerisch verschiedenen Vorstellungen von spezifisch gleichem Inhalt, welchen Sinn hat es dann noch, zu sagen, es gebe überhaupt keine numerische Identität? Indes, die „Erklärung" der abgeleiteten Fälle hält ebensowenig Stich. Denn B): es ist offenbar unrichtig, daß unveränderte Objekte irgendwie ursprünglicher identisch wären als sich verändernde. Wenn ein Stück Holz angezündet wird, so wird der „Uebergang zu etwas Neuem" mindestens ebenso stark erlebt wie wenn ich von einer vorbeimarschierenden Kolonne erst den Vordermann sehe und dann einen Hintermann; trotzdem zweifelt niemand, daß das brennende Holz dasselbe ist wie das nicht brennende, der Hintermann dagegen ein anderer als der Vordermann. C) Es ist aber endlich auch nicht wahr, daß eine besondere „Neigung" bestünde, verwandte oder in engen Beziehungen stehende Objekte für identisch zu halten. Der Uebergang von Einem Anblick meines Tisches zu einem zweiten Anblick desselben (wenn inzwischen der Kopf abgewandt wurde) ist um kein Haar „glatter", gewohnter, regelmäßiger etc. als der von meinem Federwischer zu meinem Tintenfaß, oder von meinem linken Fuß zu meinem rechten Fuß, und doch denkt in diesen Fällen ebensowenig jemand an eine Identität wie in jenen irgend wer an ihr zweifelt. Die Humesche Identitätslehre ist somit besonders unglücklich, und als der konsequente ideologische Identitätsbegriff muß jener gelten, den wir oben in allgemeinen Zügen skizziert haben.

5) Der also entwickelte ideologische Identitätsbegriff gerät jedoch in vielfältigen Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen.

Zunächst: um die Identitätsillusion zu erklären, mußte er ein Identitätsbewußtsein heranziehen. Allein es ist nur billig, dieses nun auf seine psychologische Natur ebenso scharf zu untersuchen wie das Wissen um die Identität selbst. Besteht es in Vorstellungen? Unmöglich! Denn wenn schon die wirkliche Dasselbigkeit Eines Gegenstandes mit einem zweiten weder innerlich noch äußerlich wahrgenommen werden konnte, was sollte denn in dieser Hinsicht die scheinbare Dasselbigkeit vor ihr voraushaben? In der Tat braucht man nur auf die Versuche zu blicken, die zum Behufe der Analyse

Digitized by Google

dieses Identitätsbewußtseins unternommen wurden, um zu sehen, daß die Ideologie hier vollkommen Schiffbruch leidet. Da wird gesagt: auf die „Glätte" und „Unmerklichkeit" des Ueberganges von Einem Erlebnis zum andern komme es an. Aber wird man sich dieser Seiten des Erlebens bewußt, indem man sie vorstellt? Gehören Plötzlichkeit, Ueberraschung, Kontrast und ihr Gegenteil zu dem objektiven Inhalt, und nicht vielmehr zu der subjektiven Weise des Erlebens? Rechnen wir nicht alle diese Modalitäten des Affiziertwerdens und Reagierens zu einer ganz anderen Art der Bewußtseinstatsachen als zu den Vorstellungen? Und dasselbe gilt von dem Bewußtsein der Verschiedenheit und Aehnlichkeit, das ja letztlich selbst auf einem Chok des größeren oder geringeren Kontrastes beruhen muß. Kann somit, dem Gesagten zufolge, die Ideologie selbst die Illusion, d. h. ein irriges Wissen um die Identität, nur erklären unter Rekurs auf Bewußtseinstatsachen, die nicht Vorstellungen sind, warum sollte dann nicht dieselbe Vergünstigung auch dem wahren Wissen um die Identität zu gute kommen? Der ganze Nerv der ideologischen Argumentation war ja die Folgerung: ein Wissen um Identität wäre nur möglich auf Grund von Vorstellungen derselben; nun gibt es aber keine solchen Vorstellungen; folglich gibt es auch jenes Wissen nicht, und alles scheinbare Erleben von Identität ist nichts als eine Illusion. Allein nun zeigt sich: auch diese Illusion wäre nicht möglich ohne ein solches Wissen um Identität, welchem nicht Vorstellungen zu Grunde liegen. Damit bricht jedoch der Obersatz jenes Schlusses, die ideologische Voraussetzung, zusammen, und mit ihr auch die Konklusion: die Lehre von der Momentanvernichtung.

Indes, noch in einer ganz anderen Weise streitet diese Lehre mit ihren Voraussetzungen. Die ganze Ideologie nämlich beruhte doch auf dem Axiom, daß unser Wissen um die Dinge notwendig auf Erfahrung sich gründe, und weder angeboren noch geoffenbart sei; und dieses Axiom anzuzweifeln wird sich schwerlich ein Grund ergeben. Aus ihm folgt nun für unsern Fall, daß auch der Begriff der Identität von einzelnen konkreten Identifikationen abgezogen sein muß. Man sollte daher glauben, gerade für den Ideologen müßte hier die einzige Aufgabe der Kosmotheorie dahin gehen, den Begriff der Identität zu zergliedern, d. h. anzugeben, was wir in diesen einzelnen Fällen unter Identität verstehen; unter allen Umständen aber müsse die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf jene Fälle ganz außer Zweifel bleiben. Denn gewiß kann korrekte Zergliederung einen Begriff nicht ver-

Digitized by Google

ändern. Allein, wie wir gesehen haben, ist das Gegenteil eingetreten. Die Frage war: was meinen wir, wenn wir die Gegenstände zweier Erlebnisse identisch nennen? Und die Antwort lautete: wir meinen gar nichts, denn jene Gegenstände sind gar nicht identisch. Es wird demnach der Begriff der Identität nun gerade jenen Fällen abgesprochen, von denen er ursprünglich abstrahiert war. Somit muß er unter dem Vorgeben, er werde zergliedert, verändert worden sein. Das heißt: es wurde gar nicht der aufgegebene Begriff zergliedert, sondern ein anderer. Und dies wiederum heißt: die Zergliederung war unrichtig. Es mag ja sein, daß Identität in einem gewissen Sinne überhaupt zwei Gegenständen nicht zukommt; allein dann ist das jedenfalls nicht der Sinn, nach dem gefragt wurde, da ja dieser Sinn uns überhaupt nur von jenen Gegenständen her bekannt war. Es ist, als ob ein Physiker, vor die Aufgabe gestellt, ein bestimmtes Phänomen zu erklären, also schlösse: dieses Phänomen kann nur ein elektrisches Phänomen sein; aber die Gesetze der Elektrizitätslehre können das Phänomen nie und nimmer erklären; folglich hat das Phänomen überhaupt nicht stattgefunden. Ebenso schließt der Ideologe, vor die Aufgabe gestellt, den Begriff der Identität zu zergliedern: dieser Begriff wäre nur möglich auf Grund einer Vorstellung von Identität; aber Identität kann nicht vorgestellt werden; *ergo* gibt es den Begriff der Identität überhaupt nicht. Natürlich wäre im ersten Fall zu erwidern: wenn es richtig ist, daß dieses Phänomen durch die Gesetze der Elektrizitätslehre nicht erklärt werden kann, so ist es eben kein elektrisches Phänomen; daß es dagegen nicht stattgefunden habe, kann unmöglich deduktiv erwiesen werden. Ebenso wird man hier sagen müssen: wenn es richtig ist, daß Identität nicht vorgestellt werden kann, so beruht eben ihr Begriff nicht auf Vorstellungen; daß er jedoch gar nicht existiere, kann unmöglich analytisch gefolgert werden. Und zwar um so weniger, können wir hinzufügen, als die Lehre von der Momentanvernichtung den Begriff der Identität fortwährend selbst voraussetzt. *Ein Anderes* und *Dasselbe* sind ja korrelate Begriffe. Behaupten, a_2 sei ein anderes als a_1, heißt: ihm die Identität mit a_1 absprechen; aber ein Begriff, der gar nicht gedacht werden kann, kann auch nicht einem Subjekte abgesprochen werden. Um also behaupten zu können, es gebe keine Identität, muß ich doch erst wissen, was ich unter Identität verstehe; allein, daß ich unter Identität gar nichts verstehe, war ja der einzige Grund, der dafür angeführt wurde, daß es Identität überhaupt nicht geben könne. Folglich steht diese letztere Behauptung mit ihren eigenen Voraussetzungen

Digitized by Google

im Widerspruch. Und es zeigt sich so aufs neue, daß der Ausgangspunkt des ganzen ideologischen Gedankenganges ein unrichtiger sein muß: Identität muß allerdings erlebt werden können, aber freilich nicht als Vorstellungsinhalt. Ist sie jedoch dies nicht, d. h. nicht ein objektives Datum (der rezeptiven Erfahrung), dann scheint nichts übrig zu bleiben als die Annahme, sie sei vielmehr eine subjektive Zutat (der reaktiven Erfahrung). Und das muß die Position sein, welche die Kosmotheorie auf ihrer nächsten Stufe unserem Problem gegenüber einnimmt.

§ 20

Für den kritizistischen Standpunkt (§ 14) ist auch die Identität eine subjektive Zutat, nämlich eine Kategorie, unter welche unser Verstand die Gegenstände eines früheren und eines späteren Erlebnisses bringt.

Indes, auch hier ist es vollkommen unmöglich, die psychologische Natur dieser kategorialen Zutat in befriedigender Weise zu bestimmen.

ERLÄUTERUNG

1) Die Metaphysik hatte die Identität begreifen wollen als ein äußeres Band zwischen dem Gegenstande des früheren und dem des späteren Erlebnisses; allein es zeigte sich, daß ein solches unser empirisches Wissen um die Identität nicht erklären konnte. Die Ideologie andererseits leugnete die Identität überhaupt, die sie in den rezeptiv erfahrenen Vorstellungsinhalten vergeblich suchte; hiedurch vermochte sie aber unserem Identitätsbegriff seinen wohl verständlichen Inhalt nicht zu entziehen. Es blieb daher, wenn die Identität weder ein äußeres Etwas sein kann noch ein rezeptives Datum des Bewußtseins, nichts übrig als die Annahme, sie sei eine reaktive Bewußtseinstatsache, eine subjektive Zutat zu dem Inhalte des Wahrnehmens und Phantasierens, kurz des Vorstellens. Der Kritizismus meint nun, dieser Sachlage gerecht zu werden, indem er die Identifikation als eine aktive Funktion des Verstandes faßt, welche die beiden zu identifizierenden Gegenstände unter den Verstandesbegriff (die Kategorie) der Identität bringt und so die Erkenntnis resp. die Aussage ermöglicht, sie seien „derselbe" Gegenstand. Die Frage ist nur, ob dies in der Tat die richtige Art ist, jenem Postulat gerecht zu werden, und ob sich diesem Versuche nicht ganz ähnliche Bedenken in den Weg stellen, wie sie auch schon dem analogen Substanzbegriff entgegentraten. Und dies dürfte sich denn auch wirklich so verhalten.

Digitized by Google

2) KANT hat in seine Kategorieentafel eine besondere Kategorie der Identität nicht aufgenommen. Dies mag seinen Grund zum Teil darin haben, daß er die Identität (als die Dauer des Beharrlichen) in der Substantialität schon enthalten glaubte, zum Teil auch darin, daß die Identität nicht ebenso notwendigen und allgemeinen Erkenntnissen zu Grunde zu liegen scheint wie andere Kategorien; denn es ist zwar unmöglich, eine Qualität zu erleben, ohne sie auf ein Ding zu beziehen; aber es ist sehr wohl möglich, einen Gegenstand zu sehen, ohne ihn mit einem anderen zu identifizieren: gibt es ja auch „neue" Objekte, welche einer solchen Identifikation geradezu widerstreben. Endlich hat KANT — wie sich zeigen wird, ein viel schwererer Fehler seines Systems — auch die spezifische Identität (Gleichheit, Aehnlichkeit, Verschiedenheit) nicht als besondere Kategorie anerkannt, und dies mag (angesichts der engen Verwandtschaft beider Begriffe) gleichfalls zu dieser Unterlassung beigetragen haben.

In der Tat hat es die numerische Identität, wenn sie bei neueren Kritizisten besser fährt, meist ihrer ungenügenden Scheidung von der spezifischen zu danken. So faßt z. B. bei SCHUPPE [1]) die „Kategorie der Identität" Dasselbigkeit und Gleichheit unterschiedslos zusammen. ED. v. HARTMANN [2]) kennt die Identität gar bloß als den „höchsten Grad der Gleichheit ..., welcher die Zweiheit ausschließt". Und nur LIEBMANN [3]) zielt speziell auf die numerische Identität, wenn er unter jenen vier „theoretischen Interpolationsmaximen", welche unser Weltbild neben allem (rezeptiv) empirischen Wissen erfordere, das „Prinzip der realen Identität" an erster Stelle aufführt: als das Postulat, daß gewisse Objekte unseres Wahrnehmens, auch während wir sie nicht beobachten, dieselben bleiben.

3) Gegen diesen kritizistischen Identitätsbegriff finden sich jedoch alle jene Argumente wieder vereinigt, die schon den kritizistischen Substanzbegriff zur Kapitulation gezwungen hatten. Zwar scheint es zunächst, als ob wenigstens der Vorgang der kategorialen Beziehung, der dort ins Unbewußte sich flüchten mußte (§ 14. 3), hier sich im Bewußtsein aufzeigen ließe. Denn in diesem kommt doch ohne Zweifel wirklich ein Identifizieren vor: häufig genug wird der Gegenstand des späteren Erlebnisses erst allmählich als identisch mit dem des früheren erkannt; und man könnte deshalb meinen, hier den Prozeß vor Augen zu haben, wie die Erlebnisse „unter die Kategorie der Identität gebracht" werden. Indes zeigt sich doch bei näherer Erwägung, daß dies nur für jenen Fall (§ 16. 5) zutrifft, wo die Gegenstände zeitlich auseinanderliegender Erlebnisse identifiziert werden; denn wo es sich um eine kontinuierliche Wahrnehmung handelt (wie bei der flatternden Fahne), ist ein solcher „Prozeß" des Identifizierens durchaus nicht zu

[1]) Grundriß § 45 ff. (S. 36 ff.). [2]) Kat. L., S. 197 ff. [3]) Klimax der Theorien, S. 77 ff.

Digitized by Google

bemerken, sondern hier wird der Gegenstand des zweiten Erlebnisses unmittelbar als identisch mit dem des ersten erlebt. Die Identifikation als Bewußtseinsvorgang gehört daher gar nicht eigentlich zum Wesen des Identitätserlebnisses, sondern vielmehr zu jenem vorbereitenden Akte des Wiedererkennens, der sich uns oben als ein Bindeglied erwies, durch dessen Vermittlung auf die Objekte intermittierenden Erlebens das primäre Identitätserlebnis (wie es bei Objekten kontinuierlichen Erlebens angetroffen wird) sich überträgt. Für dieses letztere also bleibt auch der Vorgang der kategorialen Beziehung ebenso mythisch, oder im besten Falle unbewußt, wie er dies für das Substanzerlebnis war.

Aber auch der Versuch, das Identitätsbewußtsein als einen „reinen Verstandesbegriff der Identität" aufzufassen, wird nicht als durchführbar gelten können. Denn so unzweifelhaft es ist, daß ein Begriff der Identität erfordert wird, damit ein Gegenstand in Bezug auf einen andern als „derselbe" könne bezeichnet werden; ebenso sicher ist es doch auch, daß diese Aussage vollkommen willkürlich wäre, wenn nicht die Art und Weise, in der wir diese beiden (zu identifizierenden) Objekte erleben, jene typischen Momente enthielte, welche eben den Inhalt des Identitätsbegriffes ausmachen. Von einem „reinen", d. h. nicht aus den Tatsachen der Erfahrung abstrahierten Identitätsbegriffe kann mithin gar keine Rede sein: ein solcher wäre vollkommen inhaltslos; allein einzig wegen seines bestimmten Inhalts ist ein Begriff auf konkrete Objekte anwendbar: nur weil diese als identisch erlebt werden, kann man demnach auch den Begriff der Identität von ihnen prädizieren. Es scheint uns daher völlig einleuchtend, daß diese spezifische Natur des Identitätserlebnisses oder Identitätsbewußtseins durch das kritizistische Schema durchaus nicht endgültig bestimmt wird; und in der Tat ist gewiß ein Begriff, d. h. etwas Abstraktes und Typisches, das Letzte, was in dem Bewußtsein desjenigen sich findet, der zwei durchaus konkrete und individuelle Objekte identifiziert. Dann kann aber diese aufgegebene psychologische Bestimmung des Identitätsbewußtseins überhaupt nicht geleistet werden, ohne daß über den kritizistischen Identitätsbegriff hinausgegangen würde.

4) Diese Erwägungen werden schlagend bestätigt durch die Verlegenheit, welche alle kritizistischen Versuche verraten, sobald es gilt, die Kategorie der Identität im Bewußtsein aufzuzeigen. LIEBMANNS „Prinzip der realen Identität" verzichtet auf eine solche Aufzeigung von vorneherein: es ist ja ein rein formaler Begriff, der nur besagt, daß die Identität zweier Objekte

Digitized by Google

nicht etwas ist, was wir an ihnen wahrnehmen oder phantasieren. Die Frage dagegen, was wir denn eigentlich annehmen, wenn wir eine solche Identität „postulieren", wird dadurch gar nicht beantwortet. Ebensowenig erfahren wir, wenn ED. V. HARTMANN auf eine unbewußte Intellektualfunktion rekurriert, daraus, was für ein weiteres Datum, über die Vorstellungsinhalte hinaus, denn durch diese Funktion in der „subjektiv-idealen Sphäre" des Bewußtseins gesetzt wird? Und wenn SCHUPPE die Kategorien für „Bestimmungen" erklärt, die notwendig „zum Bewußtsein gehören", weil „nichts sein Inhalt sein kann, ohne diese Bestimmungen auf sich zu nehmen oder mit ihnen zugleich bewußt zu werden", so ist damit zwar in sehr erfreulicher Weise zugestanden, daß es möglich sein müsse, diese „Bestimmungen" auch wirklich im Bewußtsein aufzufinden; allein um so dringender erhebt sich die Frage nach ihrer psychologischen Natur, und diese kann durch solche allgemeine Umschreibungen offenbar nicht beantwortet werden.

§ 21

Für den pathempirischen Standpunkt (§ 15) endlich besteht die Identität in einem, dem Gegenstande eingelegten (endopathischen) Gefühle der Ichstetigkeit (Ichkontinuität), und zwar erfolgt diese Einlegung im Falle des intermittierenden Erlebens (§ 16. 5) dann, wenn der Gegenstand des späteren Erlebnisses in Beziehung auf den des früheren durch ein Wiedererkennungsgefühl (Rekognition) gekennzeichnet ist.

Die Verifikation dieses pathempirischen Identitätsbegriffes (§ 8. 4) erfolgt auf dieselbe Weise wie jene des pathempirischen Substanzbegriffes (§ 15).

ERLÄUTERUNG

1) Es wird sich aus bestimmten Gründen empfehlen, die Thesen dieses Paragraphen in nahezu umgekehrter Reihenfolge zu erläutern, und zu diesem Behufe mit dem Gefühle des Wiedererkennens, das wir nach dem oben (§ 15. 1) erklärten Sprachgebrauche auch als Rekognition bezeichnen, zu beginnen. Die Eigentümlichkeit desselben kann jedoch nicht verstanden werden, ohne daß auf die Rolle eingegangen würde, die es in dem ganzen Vorgange des Wiedererkennens spielt. Dieser Vorgang, der selbst wieder ein ziemlich komplexes Gebilde ist, ist daher zunächst seinen typischen Grundzügen nach, jedoch natürlich in möglichst ausgebildeter und vollständiger Gestalt, zu beschreiben.

Eine solche Beschreibung wird ungefähr folgendermaßen ausfallen müssen. Es tritt zuerst die Rekognition auf, jener eigenartige Gefühls-

Digitized by Google

oder Stimmungschok, den wir in Worten etwa aussprechen als: „Etwas Bekanntes, Vertrautes, Alte Erinnerungen ...!" In allen Fällen größerer Lebhaftigkeit wird hiemit ein Zustand bedeutender Erregung eingeleitet von der Färbung: „Spannung, Unruhe, Sehnen, Suchen, Fragen". In Worten: „Was"? und: „Wem ähnlich"? Unmittelbar darauf ein Vorstellungs-(Wahrnehmungs- oder Phantasie-)Inhalt als das Eine Beziehungsglied, jedoch Anhalten der Unruhe. In Worten: „Das ist das Bekannte; aber wem ist es ähnlich, wo und wann wurde es schon erlebt?" Hierauf folgt das Auftreten mehrerer Erinnerungen, die miteinander abwechseln, einander zu verdrängen scheinen. Dieser Prozeß ist begleitet von eigentümlichen Gefühlen der Unentschiedenheit, Unsicherheit, Unbestimmtheit (Indecisionen): je nach der Nuance derselben „glauben" wir den gegenwärtigen Vorstellungsinhalt „mit größerer oder geringerer Bestimmtheit" als diesen oder jenen Erinnerungsinhalt (oder als ihm ähnlich) wiederzuerkennen. Endlich fixiert sich eine dieser Erinnerungen; und damit wird auch die Indecision von einem Gefühl der Entschiedenheit, Sicherheit, Bestimmtheit (Decision) abgelöst: dieser Erinnerungsinhalt ist es jetzt, als welcher der gegenwärtige Vorstellungsinhalt mit Bestimmtheit wiedererkannt ist: das zweite Beziehungsglied ist gefunden. Zugleich gehen die Gefühle der Spannung und Unruhe, des Sehnens, Suchens, Fragens, über in solche der Lösung, Ruhe, Befriedigung, des Findens und Antwortens.

Dies der typische Prozeß des Wiedererkennens in Schlagworten: er ist zunächst seinen einzelnen Stadien und Momenten nach zu erläutern; dann ist speziell die Rolle der Rekognition ins Auge zu fassen; endlich ist die Bedeutung jenes Vorganges und dieses Gefühls für das Problem der Identität zu untersuchen.

2) Daß die Rekognition auch dem späteren (die Identifikation veranlassenden) Erlebnis vorausgehe, ist natürlich *cum grano salis* zu verstehen. Der Zeitunterschied wird auch im günstigsten Falle ein sehr kleiner, meist jedoch gar nicht bemerklich sein. Daß dennoch diese zeitliche Ordnung als die grundsätzlich normale anzusehen sei, folgt einerseits deduktiv aus dem oben (§ 15. 2) über das genetische Verhältnis von Totalimpression und Qualitäten Bemerkten (denn die Rekognition, als der Chok des „Bekannt", gehört zu den reaktiven Momenten des Eindrucks, also zur Totalimpression); andererseits induktiv aus solchen Fällen, in welchen zuerst die Stimmung des „Bekannten, Vertrauten" sich einstellt, und erst weiterhin etwa ein bestimmter Geruch als „Anlaß" derselben erkannt wird. Die Sache hat

Digitized by Google

übrigens nur deshalb eine gewisse Bedeutung, weil wir im nächsten Kapitel sehen werden, daß überhaupt die Struktur einer Relation nur verständlich wird, wenn das Verhältnis zwischen Beziehungsgefühl und Beziehungsgliedern dem von Totalimpression und Qualitäten subsumiert wird.

Daß aber jedenfalls die Wiedererkennung des späteren Erlebnisses vor der Erinnerung an das frühere eintritt (und somit nicht etwa das Ergebnis einer Vergleichung ist), dies wird durch außerordentlich häufige Tatsachen erwiesen. Denn Fragen wie: „Wo habe ich dieses Gesicht schon gesehen, diese Stimme schon gehört, diesen Namen schon gelesen?" sind etwas ganz Gewöhnliches; und in allen solchen Fällen wird ein Gegenstand als identisch erkannt, ehe er mit etwas Bestimmtem identifiziert wird. Zum Ueberfluß zeigt das bekannte Gefühl des „Schon-einmal-erlebt-habens" (*sensation du déjà vu*), daß unter abnormen Bedingungen die Rekognition auch an einem Objekte haften kann, ohne daß überhaupt ein zweites Beziehungsglied angegeben werden könnte; und ebenso habe ich mir einmal aus einem Traum notiert „die freudige und aufklärende Erkenntnis, daß ich mich an dem bekannten ägyptischen Orte Huchla befinde, der ja bekanntlich von niederdeutschen Kolonisten besiedelt ist". Im Traume kommen eben, wie noch oft zu erwähnen sein wird, die verschiedensten Gefühle häufig in abnormen Verbindungen vor. Daß endlich in jenen Fällen, wo das Wiedererkennen noch seines zweiten Beziehungsgliedes entbehrt, in der Tat sehr merkliche, und oft heftige Gefühle von der Färbung „Unruhe, Sehnen, Suchen" auftreten, ist zu bekannt, um einer näheren Erläuterung zu bedürfen.

Was nun weiter das Alternieren der verschiedenen Erinnerungen betrifft, deren Gegenstände gleichsam den Anspruch erheben, mit demjenigen des gegenwärtigen Erlebnisses identisch oder ähnlich zu sein, so kann dieser Prozeß wohl häufig wegfallen (wenn sofort eine ganz „bestimmte" Erkennung erfolgt), ist jedoch im übrigen gleichfalls außerordentlich geläufig. Dagegen fordern die ihn begleitenden Indecisionen ein besonderes Interesse heraus, weil es sich hier nur um einen Spezialfall einer viel allgemeineren Erscheinung handelt, die außer in den verschiedenen Graden der Bestimmtheit des Wiedererkennens uns auch bei der Sicherheit der Erinnerung, der Zuversicht der Erwartung, der Entschiedenheit der Ueberzeugung und der Festigkeit des Entschlusses in analogen Größenabstufungen entgegentritt. Denn die Verwandtschaft der durch diese Namen ausgedrückten Bewußtseinszustände äußert sich nicht nur unmittelbar in

Digitized by Google

dem Mangel einer präzisen Abgrenzung des Sprachgebrauches (man kann fast jedes dieser Prädikate von jedem der Subjekte aussagen, z. B. von einem *bestimmten Entschluß* einer *festen Erinnerung* sprechen); sondern es ist auch in all diesen Fällen dasselbe Alternieren resp. Sichfixieren der Vorstellungen bemerklich — wie uns ja auch schon früher (§ 7. 6) das „Schwanken" zwischen mehreren (theoretischen) Möglichkeiten als eine Quelle des „Mißbehagens" vorgekommen ist. Es wird daher anzunehmen sein, daß überall das Abwechseln resp. Sichfestsetzen der verschiedenen (Erinnerungs-, Erwartungs-, Sachverhalts- und Ziel-)Vorstellungen sehr ähnliche Gefühle bedingt, und wir bezeichnen einstweilen das Gemeinsame derselben als Unentschiedenheits- resp. Entschiedenheitsgefühl (Indecision resp. Decision), uns vorbehaltend, auf diesen Gegenstand noch öfter zurückzukommen.

Wir betrachten nun zuletzt das Endstadium des ganzen Prozesses. Dasselbe ist charakterisiert: erstens durch das Sichfestsetzen Einer Erinnerung (ihr Gegenstand ist es jetzt, als welcher der wahrgenommene wiedererkannt ist); zweitens durch das Umschlagen der Indecisionen in Decisionen (das Wiedererkennen erfolgt mit Bestimmtheit); und drittens durch den Uebergang der Unruhe etc. in die Beruhigung usw. (das zweite Beziehungsglied ist gefunden, die Frage „Woher bekannt?" beantwortet). Diese beiden Gefühlswechsel sind nun im allgemeinen „angenehm". Und dies ist sehr bedeutsam. Denn schon längst (§ 5. 2) haben wir gehört, daß alles Verstehen, Begreifen, Erklären im Grunde auf einem Wiedererkennen beruht. Wir haben also hier einen Ursprung des „Strebens" nach diesen intellektuellen Leistungen, und ebenso (wie sich noch zeigen wird) nach dem Erkennen, zu suchen. Jedoch besteht hier Ein Unterschied. Was erkannt (wiedererkannt) wird, das fällt zuerst als bekannt auf: wir haben es demnach hier mit dem ganzen geschilderten Prozeß zu tun, und die Lust an seinem Ablauf wird vor allem in der Ersetzung der „Spannung" durch die „Lösung" ihren Grund haben, und wird nicht verschwinden, wenn ohne ein Zwischenstadium der Unbestimmtheit sofort Eine Erinnerung als die rechte sich aufdrängt. Dagegen das Verständnis (die Erklärung) wird gerade vorzugsweise durch das Unbekannte (Ungewohnte, Fremde) gefordert: hier fällt somit die Reihe „Spannung — Lösung" weg (wenigstens sofern sie, als Uebergang von einem „Woher bekannt?" zu einem „Daher bekannt!", die hier ins Auge gefaßte spezifische Gefühlsfärbung aufweist); ein anderes Interesse (biologisch leicht verständlich)

Digitized by Google

führt zur Erwägung verschiedener Möglichkeiten; damit treten die Indecisionen ein; und deren Ablösung durch die Decision ist es dann, die (neben der Befriedigung jenes Orientierungsbedürfnisses) den Lustcharakter des „Verstehens" bedingt.

3) Es ist noch einiges anzumerken über das Verhältnis der Rekognition zu anderen, ähnlichen Gefühlen. Und zwar handelt es sich dabei vorzugsweise um das Gleichheitsgefühl (Parität); denn daß auch die Aussage spezifischer Identität letztlich auf einem Gefühl beruhen wird, darf ja wohl hier schon vorweggenommen werden. Und nun ist die enge Verwandtschaft zwischen Rekognition und Parität nicht zu bezweifeln; denn wenn A erkannt wird als B, so muß es diesem gleich sein (resp. ähnlich — wovon ich hier absehe); und wenn B dem A gleichen soll, so darf es nicht unbekannt sein. In der Tat fließen offenbar deswegen all diese Ausdrücke immer wieder zusammen, weil sie Gefühle desselben Kreises bedeuten. Dennoch müssen auch Verschiedenheiten vorhanden sein, denn *in concreto* halten wir die einzelnen Begriffe doch sehr wohl auseinander: wer auf der Straße ein bekanntes Gesicht bemerkt, sagt gewiß nicht statt dessen „ein gleiches", obwohl es ebenso gewiß einem früher gesehenen gleicht; und wer eine Kopie mit dem daneben stehenden Originalgemälde vergleicht und ihm gleich findet, sagt sicherlich nicht, er „erkenne sie wieder", obwohl sie ihm ebenso sicherlich nicht unbekannt sein kann. Diese Beispiele zeigen aber auch, worauf es hier ankommt: nämlich weniger auf die Gefühle selbst, als auf den Prozeß, in dessen Zusammenhang sie eingereiht sind. Bezeichnen wir nämlich die Erinnerung an den Gegenstand des früheren Erlebnisses mit a, das Objekt des gegenwärtigen Erlebnisses mit B, so können wir sagen: beim Vergleich ist zuerst a gegeben, und es folgt unmittelbar B; bei der Wiedererkennung dagegen ist zuerst B gegeben, a aber wird gesucht, und stellt sich erst später ein, oft sogar erst nach langer Zeit. Bezeichnen wir weiter das betreffende Gefühl (Rekognition oder Parität) durch ρ, so könnten wir nach der gewöhnlichen Ansicht (der zufolge die Beziehungsglieder den Beziehungsgefühlen vorausgehen) hinzufügen: der Vergleich besitze die schematische Gestalt $aB\rho$, das Wiedererkennen aber die andere $B\rho a$ (ein Objekt, ein zweites Objekt, Gleichheit; zweites Objekt, Bekanntheit, erstes Objekt). Erinnern wir uns jedoch an die zeitliche Priorität der Rekognition, und achten darauf, daß unter günstigen Umständen auch diejenige der Parität deutlich hervortritt (indem nämlich, wenn nur die beiden verglichenen Erlebnisse rasch genug aufeinander folgen, wir zuerst einer Aenderung

Digitized by Google

oder eines Gleichbleibens uns bewußt sind, ehe wir noch wissen, was sich ändert oder gleichbleibt) — achten wir, sage ich, auf all dies, so werden wir vorziehen, die beiden Vorgänge als verschiedene Arten der Differenzierung von ρ auszudrücken, und deshalb dem Vergleich das Schema $\rho < a \frown B$, dem Wiedererkennen das andere $\rho < B \frown a$ zuzuordnen. ρ aber mag wohl an sich in beiden Fällen so ziemlich das gleiche Gefühl sein; in den beiden sehr verschiedenen psychischen Reihen jedoch, in denen es auftritt, verschmilzt es mit den ebenso verschiedenen Gefühlen, welche durch die Struktur derselben bedingt sind, und erleidet so jene beiden spezifischen Modifikationen, die wir eben einerseits als Parität, andererseits als Rekognition bezeichnen.

4) Die erste deutliche Beobachtung der Rekognition finde ich ausgesprochen, wenn BAIN [1]) das Wiedererkennen als einen „Effekt *sui generis*", als einen „Blitz der Identität" (*flash of identity*) und durch ähnliche Ausdrücke beschreibt. Was hier fehlt, ist nur jeder Versuch, diesen „Effekt" psychologisch irgendwie näher zu bestimmen, ihn irgend einer Gattung von Bewußtseinstatsachen einzugliedern. Wesentlich ebenso verhält es sich mit HÖFFDINGS [2]) „Bekanntheitsqualität", und auch die Ausführungen von CORNELIUS [3]) müssen hieher gestellt werden, sowohl was die Anerkennung des Tatsächlichen als auch was die Zurückhaltung hinsichtlich der Interpretation betrifft. LIPPS scheint die Rekognition von der Parität zu scheiden, indem er neben einem „Gefühle der Bekanntheit" [4]) noch ein besonderes „Gefühl der Identität" [5]) kennt. Indes wäre nach dem oben Ausgeführten vielleicht besser jenes denn dieses als ein „Gefühl der Befriedigung" bezeichnet worden; denn daß man sich oft freut, inmitten von Unbekanntem ein Bekanntes zu finden, ist sicher; eine besondere Befriedigung darüber dagegen, daß Eines ist wie das Andere, habe ich nie bemerkt. Doch lange vor LIPPS hat AVENARIUS [6]) entscheidende grundsätzliche Einsichten gewonnen. Denn er zuerst hat ausgesprochen, daß es sich bei den Erlebnissen „Bekannt, Dasselbe, Anders" um Gefühle handelt, indem er die Andersheit auf den „Charakter" der Heterote, die Dasselbigkeit auf den der Tautote (zusammenfassend von ihm Idential genannt), die Bekanntheit auf den des Notals zurückführt. Er hat weiter zuerst darauf hingewiesen, daß diese Gefühle den Vorstellungen vorangehen können, indem etwa ein Zimmer „verändert" erscheinen kann, ohne daß man noch anzugeben vermöchte, woran das liege. Er hat endlich zuerst Prozesse wie die oben geschilderten beschrieben (die mit einer „Spannung" beginnen, mit einer „Lösung" enden) und sie als (abhängige) Vitalreihen bezeichnet. (Nach ihm, aber offenbar unabhängig von ihm, hat übrigens WAHLE [7]) recht ähnliche Analysen „psychischer Reihen" nach ihren typischen Verlaufsarten gegeben.) Dagegen

[1]) Anal. I, S. 123 f. [2]) Wiedererkennen, S. 425 ff. [3]) Psycholog. S. 28 ff. [4]) FWD, S. 95 ff. [5]) Ibid. S. 106. [6]) Kr. d. r. Erf. II, S. 27 ff. [7]) Das Ganze d. Phil. S. 368 ff.

Digitized by Google

wird man an seiner grundlegenden Darstellung dreierlei beanstanden müssen. Zunächst scheint er noch immer nicht genug die verschiedenen Typen der abhängigen Vitalreihe gesondert zu haben: ihm zufolge würden sie alle mit einem „Unbekannt" oder „Anders" beginnen, und mit einem „Bekannt" oder „Dasselbe" enden [1]), während wir gezeigt zu haben glauben, daß es „abhängige Vitalreihen" gibt, die sogleich mit einem „Notal" einsetzen, und in deren Endabschnitt nur die Einsicht hinzugekommen ist, woher diese „Bekanntschaft" stammte. Sodann befremdet die scharfe Trennung von Idential und Notal, und dies um so mehr, als AVENARIUS zwischen numerischer und spezifischer Identität gar nicht prinzipiell unterscheidet. Obwohl nämlich, wie wir oben gesehen haben, Rekognition (Notal) und Parität (Tautote) schon an und für sich aufs engste zusammenhängen, so ließe sichs doch noch hören, wenn man auf das Notal allein die numerische, auf die Tautote allein die spezifische Identität begründen wollte. Die Darstellung von AVENARIUS dagegen würde schließlich zu der Konsequenz führen, daß die eigentliche Identität überhaupt mit dem Idential gar nichts zu tun hätte. Ein Mann z. B. werde wiedererkannt, trotz seiner durchgreifenden Entstellung durch Alter und Krankheit; so kann er als „derselbe wie ehemals" gewiß nur bezeichnet werden auf Grund des Notals; denn das Idential weist keineswegs eine Tautote, vielmehr eine ausgesprochene Heterote auf. Eine feinere Einsicht in die Nuancen der Begriffe („Aussagen") wie der Gefühle („Charaktere") scheint demnach hier noch durchaus zu fehlen. Endlich aber, und vor allem, besteht der Hauptmangel dieser ganzen Auffassung darin, daß sie durch diese Gefühle allein den Begriff der Identität glaubt erschöpfen zu können, während wir jetzt gerade zu zeigen haben, daß sich dies keineswegs so verhält.

5) Jedoch, dieser ganze Prozeß des Wiedererkennens ist nichts als der Anlaß zur Identifikation im Falle des intermittierenden Erlebens; an sich vermag er die Aussage der numerischen Identität durchaus nicht zu fundieren. Dies folgt einerseits daraus, daß ein Identitätserlebnis auch möglich ist ohne Rekognition; andererseits daraus, daß die Rekognition auch vorkommt ohne Identitätserlebnis. Ueber jenes ist schon oben (§ 16. 5) vorgreifend gesprochen worden. Gerade in dem Urfalle der numerischen Identität nämlich, also in dem Falle des kontinuierlichen Erlebens, ist von einer Rekognition gar keine Rede: wer durch zwei successive Momente denselben Gegenstand betrachtet, der zweifelt gewiß nicht an dessen Identität; ein Gefühl des Wiedererkennens dagegen wird er vergebens zu bemerken suchen. Allein auch das zweite ist klar; denn die Rekognition verhält sich völlig indifferent gegen den Unterschied der numerischen und der spezifischen Identität. Der ganze oben geschilderte Prozeß: der plötzliche „Blitz"

[1]) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, S. 218 ff.

Digitized by Google

der Bekanntheit, das Suchen und Finden des *Woher?* derselben — all das spielt sich ganz ebenso ab, mag es sich nun darum handeln, festzustellen, womit der wahrgenommene Gegenstand identisch, oder, wem er ähnlich ist? Wir hören ebenso oft: „Wo habe ich dieses Gesicht schon gesehen, wo diese Stimme schon gehört?", wie: „Woran erinnert es mich doch?" Die beiden Erlebnisse des Wiedererkennens und der Identität decken sich somit in keiner Weise, sondern das erstere ist nur ein Anlaß für das zweite: im Falle des intermittierenden Erlebens fragen wir uns, durch die Rekognition angeregt, ob hier nicht etwa eine numerische Identität möglich sei, d. h. ob hier nicht unter günstigen Umständen (stetiges Imaugebehalten etc.) eine Identifikation auf Grund kontinuierlichen Erlebens hätte stattfinden können? Folglich bleibt es Gegenstand einer besonderen und von der bisherigen ganz verschiedenen Untersuchung, zu ermitteln, welche Bewußtseinstatsache denn im Falle des kontinuierlichen Erlebens (und daher mittelbar auch in dem des intermittierenden) der Aussage numerischer Identität zu Grunde liege?

6) Eine ziemlich drastische Beleuchtung erfährt dieser Sachverhalt durch die Bemerkung von CORNELIUS [1]), wir sprächen auf Grund des Wiedererkennens von demselben Erlebnis, „während doch tatsächlich nur ein mit dem früheren ... als qualitativ übereinstimmend beurteiltes neues" Erlebnis vorliege. Denn dies ist wohl ein Musterbeispiel für den Erbfehler aller Ideologie: einen Begriff negieren, und dann behaupten, diese Negation sei der Inhalt des negierten Begriffes. CORNELIUS vertritt hier die Theorie der Momentanvernichtung (sehr begreiflicher Weise übrigens, da er die Identität auf die Erlebnisse und nicht auf deren Objekte bezieht); aber statt einzugestehen, er habe nun den Begriff der Identität beseitigt, meint er (ganz wie HUME), er habe ihn vielmehr erklärt. Allein eine Erklärung, welche den erklärten Begriff beseitigt, ist notwendig eine falsche Erklärung, und es scheint mir außerordentlich naiv, umgekehrt aus der Richtigkeit der Erklärung auf einen inneren Widerspruch in dem erklärten Begriff zu schließen. Im besonderen: wenn ein A, erlebt mit der Gefühlscharakteristik „Bekannt", noch immer ein „anderes" A bleibt, dann verstehen wir offenbar unter „demselben A" etwas anderes als „ein A, das mit dieser Charakteristik erlebt wird". Denn der Schluß von CORNELIUS ist grundsätzlich von keiner höheren Dignität, als wenn jemand sagte: unter einem Fisch verstehen wir ein Tier, das im Wasser schwimmt; und wegen des Imwasserschwimmens nennen wir deshalb auch den Walfisch einen Fisch, obwohl er doch in der Tat ein Säugetier ist. Hier freilich würde jedermann entgegnen: ja, wenn du weißt, daß der Walfisch ein Säugetier und kein Fisch ist, obwohl er im Wasser schwimmt, so mußt du doch einen anderen Begriff von einem

[1]) Psycholog. S. 31.

Digitized by Google

Fische haben; warum hast du also nicht gleich diesen zur Erklärung verwendet? Ebenso hier: wenn CORNELIUS weiß, daß das spätere, als „bekannt" charakterisierte Erlebnis deswegen noch nicht mit dem früheren identisch ist, so kann er dies offenbar nur wissen auf Grund eines anderen und richtigeren Identitätsbegriffes; und dann hätte er gleich diesen seiner Erklärung zu Grunde legen müssen, und nicht jenen andern, an dessen Unzulänglichkeit er doch in Wahrheit selbst nicht zweifelt. Welches aber dieser richtigere Identitätsbegriff sei, ist nunmehr zu untersuchen.

7) Ehe wir jedoch den eigentlichen pathempirischen Identitätsbegriff entwickeln können, müssen wir erst noch einen Hilfsbegriff einführen, der uns auch anderweitig von großer Bedeutung werden wird, nämlich den Begriff der Gefühlseinlegung oder Endopathie. Und zwar verstehen wir unter einem eingelegten (endopathischen) Gefühle ein solches, welches wir in einem Gegenstande als das seine erleben, ohne Rücksicht darauf, ob wir den Gegenstand theoretisch für einen lebendigen halten oder nicht. Trifft auch dies letztere zu, so haben wir es mit der schon früher (§ 11) eingehend erörterten Erscheinung der Dingbelebung zu tun. Eben deshalb aber ist es gewöhnlich der andere Fall, den wir (im Gegensatze zur Dingbelebung) im engeren Sinne als *Einlegung* bezeichnen.

Daß nun eine Endopathie in diesem Sinne überhaupt vorkomme, vermag vielleicht am besten ein einfacher Fall darzutun, den wir mit den Worten LOTZES [1]) beschreiben wollen. Wenn wir mit einem Stabe einen Gegenstand betasten, so beruht das Gefühl des Widerstandes, welches wir empfinden, natürlich auf der Art und Weise, wie das in unserer Hand ruhende Ende des Stabes auf die Oberfläche unserer Hand drückt. Man möchte daher glauben, der Widerstand werde an eben diesem Punkte, an dem sich Stab und Hand berühren, empfunden werden. Allein in Wahrheit empfinden wir außerdem [ich glaube, es wäre korrekter zu sagen: „in der Regel statt dessen"; denn die beiden Möglichkeiten alternieren miteinander, konkurrieren aber nie] diesen Widerstand an jener Stelle, an welcher der Stab den Gegenstand berührt. „In diesen Punkt, der aller unserer unmittelbaren Empfindung durchaus entzogen ist, verlegen wir das wirklich empfundene Gefühl des Widerstandes, und glauben nun, die Berührung des Stabes mit dem von uns entfernten Objekt ganz ebenso unmittelbar sinnlich zu empfinden, wie seine Berührung mit der Fläche unserer Hand. Auf diesem doppelten Berührungsgefühl, einer wohltätigen Sinnestäuschung (?), beruht der Gebrauch aller Werkzeuge; keines von ihnen würde lenk-

[1]) Mikr. II, S. 204 ff.

Digitized by Google

sam genug für uns sein, wenn wir bloß sein Dasein in der führenden Hand, und nicht mit gleicher sinnlicher Deutlichkeit sein Eingreifen in das zu behandelnde Material gewahr würden. Nur unter dieser Bedingung ist der vortastende Stock dem Blinden, die Sonde dem Wundarzt nützlich; Feder und Pinsel würden ungefüge Mittel in der Hand des Schreibenden oder Malenden sein, wenn wir nicht unmittelbar ihre Berührung mit dem Papiere fühlten .... Messer und Gabel würden einen Teil ihrer Bestimmung verfehlen, wenn wir nur die Lage ihres Griffes in der Hand, nicht das Eindringen ihrer Schneide in die Gegenstände zugleich fühlten; ... beim Nähen scheint unsere Wahrnehmung unmittelbar in der Spitze der Nadel gegenwärtig zu sein, und wir empfinden, wie sie zuerst das Gewebe in einen erhabenen Gipfel vor sich herdehnt, um dann mit einem plötzlichen Stoß hindurchzudringen. So fühlt ferner der Holzhauer neben dem Anprall der Axt gegen seine Hand auch ihren zischenden Einschnitt in das Holz, so der Soldat das Eindringen seiner Waffe in das Fleisch des Gegners; so freut sich die Roheit darüber, daß sie die Schläge, die sie austeilt, ihrerseits mitgenießen kann; sie hätte kein Vergnügen am Schmerz des Andern, wenn sie nicht unmittelbar das Auffallen des Stockes auf seinen Rücken mit der größten sinnlichen Deutlichkeit mitfühlte." Diese Beispiele genügen wohl in der Tat, um klar zu machen, daß Fälle von Gefühlseinlegung auch da vorkommen können, wo von einem theoretischen Glauben an die Lebendigkeit des Objektes gar keine Rede sein kann. Und auch das ist unschwer zu zeigen, daß die angeführten Fälle nicht die einzigen sind. So hält niemand eine Karyatide für ein beseeltes Wesen; aber jedermann erlebt in ihrem Körper das Gefühl des Stemmens, in ihrem Kopfe das Gefühl des Lastens. Und was von der Karyatide gilt, das gilt auch von der Säule. Ebenso erleben wir das Gefühl des kraftvollen Anrennens in der Kegelkugel, in der Lokomotive, im Sturmwind; das Gefühl der Spannung in dem gebogenen Zweige wie in der komprimierten Feder, das Gefühl des Nachabwärtsdrückens in der gehobenen Last. Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren; unsere künftigen Untersuchungen werden das Feld dieses Phänomens fast ins Ungemessene erweitern; und schon hier kann als ein Ergebnis derselben ausgesprochen werden, daß die Endopathie sich umfänglich so ziemlich mit dem primitiven Animismus deckt, und daß also dessen Ueberwindung nicht eigentlich die Weise des unmittelbaren Erlebens, sondern nur die theoretische Reflexion über dasselbe berührt: wenn auf der nachanimistischen Stufe die Mehrzahl der Dinge auch nicht mehr für lebendig *gehalten* wird,

Digitized by Google

so wird sie doch auch auf ihr noch als lebendig erlebt, indem die Gefühle in dem Dinge als die seinigen erfahren werden. Im übrigen ist dies noch nicht der Ort, an welchem eingehend dargelegt werden könnte, was dies psychologisch letztlich bedeutet; und ebensowenig kann die Natur des damit verbundenen Nichtfürlebendighaltens an dieser Stelle erschöpfend untersucht werden. Nur einzelne Gesichtspunkte zum richtigen, und einige Warnungen vor einem unrichtigen Verständnis der Endopathie können der Geschichte dieses Begriffes hier hinzugefügt werden.

8) Der Begriff der Endopathie, wie wir ihn hier gebrauchen, ist in doppelter Weise vorbereitet: einerseits durch einen Begriff der neueren Aesthetik, für welchen R. VISCHER [1]) den Ausdruck Einfühlung aufgebracht hat, andererseits durch einen solchen der Weltanschauungslehre, den AVENARIUS [2]) als Introjektion bezeichnet. Ich habe hier in gewissem Sinne diese beiden Begriffe zu Einem verschmolzen, in anderer Beziehung dagegen doch wieder diesen Einen gegen jene beiden abgegrenzt, und verwende deshalb zu seiner Bezeichnung einerseits den von AVENARIUS mit *Introjektion* gleichbedeutend gebrauchten Ausdruck Einlegung, andererseits den neugebildeten, an die *Einfühlung* anklingenden Terminus Endopathie. Die Sache verhält sich jedoch näher folgendermaßen.

AVENARIUS versteht unter *Introjektion* zwar auch allgemein das lokalisierende Inbeziehungsetzen von Bewußtseinstatsachen und organischen Körpern, vorzugsweise aber doch speziell die räumliche Unterbringung der vorgestellten Objekte innerhalb der Oberflächen eines tierischen Leibes, d. h. die Annahme, eine Hauswahrnehmung z. B. befinde sich in dem Kopf eines Menschen wie eine Erbse in einem Topf. Dies ist in der Tat ein wichtiger Begriff, der zwar, wie wir später einmal zeigen werden, keineswegs von AVENARIUS entdeckt worden ist, für den er jedoch allerdings als Erster einen besonderen Namen geprägt hat, und den wir deshalb auch weiterhin mit diesem Namen, nämlich dem der *Introjektion*, zu benennen gedenken. Allein mit der Endopathie in unserem Sinne fällt dieser Begriff durchaus nicht zusammen, da jene sich einmal ausschließlich auf Gefühle bezieht, und da sie weiter gar kein Gewicht auf ein räumliches Eingeschlossensein in dem Objekt legt, vielmehr lediglich eine Zugehörigkeit des Gefühls zum Gegenstand von der Art erfordert, in der unsere Gefühle und unser Leib zueinander gehören — mag nun dieses Verhältnis im übrigen wie immer gedacht werden. Indem wir daher den Terminus *Introjektion* für den engeren Begriff von AVENARIUS reservieren, glauben wir doch, den ursprünglich gleichbedeutenden Ausdruck *Einlegung* in einem erweiterten Sinne gebrauchen und demgemäß die Endopathie auch als *Gefühlseinlegung*, oder kurzweg als *Einlegung* bezeichnen zu dürfen.

[1]) Opt. Formgef. S. 21. [2]) Menschl. Weltbegr. S. 27 ff.

Digitized by Google

Der Begriff der *Einfühlung* auf der anderen Seite (der übrigens gleichfalls nur dem Wort, nicht der Sache nach von R. VISCHER eingeführt worden ist) berührt sich inhaltlich noch weit enger mit dem unsrigen der Endopathie; allein es haftet an ihm das Vorurteil einer besonderen oder gar ausschließlichen ästhetischen Bedeutsamkeit, und er pflegt infolgedessen umfänglich in ganz einseitiger Weise zurechtgemacht zu werden, indem man einerseits von ihm alle nicht-ästhetischen endopathischen Phänomene ausschließt, andererseits alle möglichen ästhetisch bedeutsamen, aber gar nicht endopathischen Erscheinungen in ihn hineinzupressen sucht. Aus diesen Gründen ging es auch nicht wohl an, den Begriff der *Einfühlung* einfach zu rezipieren, sondern es schien vielmehr zweckmäßig, ihn durch den beziehungsfreieren Ausdruck *Endopathie* zu ersetzen und diesem den allgemeineren der *Einlegung* an die Seite zu stellen.

Es verläuft daher auch die Geschichte des Begriffes der Endopathie in den getrennten Bahnen der Entwickelung einerseits des Introjektions-, andererseits des Einfühlungsbegriffes. Beide etwas näher zu verfolgen behalten wir angemesseneren Gelegenheiten vor. Vorläufig sei hier nur auf die schon früher (§ 11. 5) angeführte Literatur verwiesen, namentlich auf den Ausspruch HERDERS: „Der empfindende Mensch fühlt sich in Alles", der wohl als das erste Auftreten (des Begriffes wie des Namens) der Endopathie betrachtet werden kann. Hier dagegen dürften zunächst einige weitere sachliche Bemerkungen über das Wesen der Endopathie besser am Platze sein.

9) Vor allem erinnere ich an dasjenige, was wir oben (§ 11. 7) über das Verhältnis des Animismus zur Association eingehend ausgeführt haben, und was natürlich auf die Endopathie volle Anwendung findet. Nicht einmal der Inhalt der eingelegten Gefühle kann durch die „Associationsgesetze" ohne weiteres erklärt werden, weil er oft durch eine biologisch-gegensätzliche Korrelation zum eigenen Gefühlsinhalt mitbestimmt wird (Angreifen — Abwehren usw.); und selbst da, wo dies nicht der Fall ist, bleibt doch die Struktur des Erlebnisses (eben die Einlegung des Gefühls in ein Objekt) etwas völlig Eigenartiges und Primäres.

Immerhin kann die Analogie der eingelegten mit den eigenen Gefühlen dazu dienen, das Gebiet der Endopathie abzugrenzen; denn es läßt sich die Regel aufstellen, daß nur solche Gefühle als einem Gegenstande eingelegt gelten können, von welchen wir meinen, daß wir sie in der Situation dieses Gegenstandes selbst als eigene erleben würden. Wir werden nämlich später sehen, daß es auch noch andere Arten gibt, in denen Gefühle mit Objekten in Verbindung gebracht werden können, und dann wird es, um diese Fälle gegen diejenigen der Gefühlseinlegung abzugrenzen, notwendig sein, auf diese Regel zurückzugreifen, die wir deshalb einstweilen als das Kriterium der Endopathie bezeichnen wollen.

Besonders nachdrücklich muß ferner davor gewarnt werden, Ausdrücke wie *Einlegung*, *Einfühlung* etc. genetisch, und nicht vielmehr rein analytisch zu verstehen (§ 10. 5); und zwar bezieht sich diese Warnung sowohl auf

Digitized by Google

das einzelne Erlebnis wie auf die ganze Erlebnisart. Es kann weder davon die Rede sein, daß im einzelnen Falle das betreffende Gefühl zuerst als eigenes empfunden würde, um nachträglich in den Gegenstand verlegt zu werden; noch davon, daß überhaupt das Erleben der Gefühle als eigener Bewußtseinszustände einem früheren Entwickelungsstadium angehörte als dasjenige endopathischer Gefühle. Ganz im Gegenteil ist in beiden Rücksichten die endopathische Erlebnisform gegenüber der idiopathischen (wenn wir ein Gefühl, das als eigenes erlebt wird, so nennen dürfen) genetisch primär, wie schon früher (§ 11. 7) angedeutet wurde, später ausführlich gezeigt werden soll, aber auch an dieser Stelle betont werden muß. Denn das Erste ist schon im einzelnen Falle überall die Auffassung von etwas Objektivem, und zu diesem gehört, als etwas von uns Unabhängiges, auch das fremde Gefühl. Genau so, wie der Zorn oder die Trauer unseres Mitmenschen ursprünglich erlebt wird als sein Gefühl, und erst eine spätere Ueberlegung den Gedanken erzeugen kann, daß dieses sein Gefühl, sofern es von uns erlebt wird, doch im Grunde nur unser Gefühl sein möge; so ist auch die Wucht des Wasserfalls oder die Spannung der Feder zunächst gegeben als ein Zustand in diesen Gegenständen, und es ist Sache der hinzukommenden Reflexion, sie als unsere Zustände zu denken. Was jedoch die Gesamtentwickelung anlangt, so liegt ja vor Augen, daß sie mit einem vollen und naiven Animismus beginnt; daß dieser durch eine Aenderung der theoretischen Ansicht über die Lebendigkeit der Dinge zunächst in Bezug auf die unorganischen Körper zur (bloßen) Endopathie sich abschwächt; daß weiter durch die Erkenntnis dieser Erscheinung als Endopathie („Einlegung, Einfühlung") auch die endopathische Erlebnisweise in eine idiopathische übergehen kann; und daß endlich durch die Ausdehnung dieser Betrachtungsweise auf die Organismen jener solipsistische Standpunkt erreicht wird, auf dem überhaupt nur mehr Bewußtseinstatsachen des individuellen Ich anerkannt werden. Mag nun diese Entwickelung eine endgültige sein oder nicht — jedenfalls sehen wir hier einen großen subjektivierenden Prozeß vor uns (wir wollen ihn schon an dieser Stelle vorgreifend als den Prozeß der Reflexion bezeichnen), in dessen Verlauf immer weniger Gefühle in den Dingen als die ihrigen, und immer mehrere in uns als die unsrigen erlebt werden: so daß eine stetige Verdrängung der Endopathie durch die Idiopathie stattfindet, indem sozusagen den Objekten immer mehr von ihrem Leben ausgesogen wird. Im genetischen Sinne wäre also viel mehr von einem Herausziehen als von einem Einlegen der Gefühle zu sprechen; und wenn daher die letztere Ausdrucksweise überhaupt zugelassen werden soll, so kann dies einzig und allein in rein analytischem Sinne mit einem gewissen Rechte geschehen.

10) Es ist schon aus dem Bisherigen deutlich geworden, daß jenes theoretische Nichtfürbelebthalten, welches die (bloße) Endopathie von dem vollen Animismus unterscheidet, eine Stufe in dem großen subjektivierenden Prozesse der Reflexion darstellt. Eben deshalb kann eine psychologische

Digitized by Google

Analyse dieser Erscheinung hier noch nicht gegeben werden; und auch deshalb nicht, weil dies eine Analyse der theoretischen Ueberzeugung überhaupt voraussetzen würde. Nur auf zwei Momente kann noch hingewiesen werden, welche die (bloße) Endopathie gegenüber dem Animismus charakterisieren.

Zunächst: die eingelegten Gefühle werden isoliert erlebt, und stehen nicht in dem Zusammenhange eines vollen individuellen Bewußtseins. Dies ist ein Umstand von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die Gefühle, die wir unseren Nebenmenschen einlegen, beurteilen wir als Glieder eines solchen Zusammenhangs: ihre Anstrengung z. B. denken wir als notwendig verknüpft mit einer sich steigernden Ermüdung; daran schließen sich wieder andere Erlebnisse des Standhaltens oder Nachgebens; und der ganze Komplex dieser Bewußtseinstatsachen unterliegt dann den verschiedensten Wertschätzungen von unserer Seite. Ganz anders verhält es sich mit toten Dingen. Die Spannung einer Uhrfeder z. B. bleibt Ein (diesem Gegenstand eingelegtes) isoliertes Gefühl; und mit allen jenen Folgeerscheinungen fehlt dann auch fast jedes Werturteil unsererseits. Hierin dürfte ein Hauptgrund dafür zu suchen sein, daß die bloße Endopathie nicht wie der volle Animismus zu einer wahrhaft anthropomorphen Auffassung der Objekte sich gestaltet.

Ein zweiter Umstand, welcher hier in Betracht kommt, ist der, daß zwar die animistische, nicht aber die endopathische Auffassung motorische Reaktionen, und in deren Gefolge Mit- und Gegengefühle auslöst. Sehen wir einen Menschen allzu schwer belastet, so wird eine Tendenz bestehen, ihm zu helfen, eventuell auch, ihn an einer Erleichterung zu verhindern: wir werden ihm gegenüber Mitleid, eventuell auch Schadenfreude empfinden. Einer Karyatide gegenüber ist von all dem nicht die Rede. Und doch erleben wir die Gefühle des Gedrücktwerdens und Stemmens in beiden Fällen in gleicher Weise endopathisch. Aber im Falle der bloßen Endopathie findet eine Ausschaltung unserer motorischen Reaktionstendenzen statt.

11) Hiemit ist zugleich ein Punkt berührt, der geeignet ist, auf die ästhetische Bedeutsamkeit der Endopathie wenigstens flüchtig einiges Licht zu werfen — freilich von einer ganz anderen Seite her als gemeinhin angenommen wird. Denn wir sehen nun einerseits: in der Endopathie als solcher liegt gar nichts spezifisch Aesthetisches; die Haltung einer Statue und den Schmerz einer Romanfigur fassen wir ganz ebenso vermittelst eingelegter Gefühle auf wie die Haltung und den Schmerz eines Nebenmenschen. Allein im letzteren Falle kommt eine Tendenz zum Handeln dazu, und im Gefolge derselben treten idiopathische Mit- und Gegengefühle auf; im ersteren dagegen fehlen diese angesichts der apriorischen Unsinnigkeit einer Intervention. Wenn daher nur in diesem, nicht aber in jenem von ästhetischen Zuständen die Rede ist, so darf man daraus wohl schließen, daß eben dieses rein kontemplative Verhalten gegenüber fremden Gefühlen wesentlichen Anforderungen der ästhetischen Bedürfnisse genügt, und zum

Digitized by Google

mindesten für eine umfangreiche Gruppe ästhetischer Zustände charakteristisch ist (denn weiter zu gehen verbietet wohl die Erinnerung an die ästhetische Betrachtung der menschlichen Gestalt, die schon wegen ihres Konnexes mit der sexuellen Affinität nicht als rein kontemplativ gelten kann — wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daß eben erst die Lockerung dieses Konnexes, somit die Annäherung an die reine Kontemplation, auch diese Betrachtung zu einer spezifisch-ästhetischen differenziert). Und kaum tut es not, daran zu erinnern, daß offenbar dieses Moment des ästhetischen Zustandes von KANT [1]) als „uninteressiertes Wohlgefallen" und von SCHOPENHAUER [2]) als Quietiv des Willens beschrieben worden ist. Zugleich aber folgt freilich auch, wie unrecht diejenigen haben, die seit ARISTOTELES [3]) das Mitleid als ein spezifisches Element des tragischen Eindrucks bezeichnen, da das ästhetische Verhalten sofort zu Gunsten des praktischen aufgehoben wird, sobald zu dem in der Tragödie (endopathisch) erlebten fremden Leid sich noch ein (idiopathisches) Mitleid hinzugesellt.

Diese Eigenart der ästhetisch aufgefaßten Gefühle (als fremde Gefühle ohne eigene Mitgefühle erlebt zu werden) tritt auch sehr deutlich zu Tage an der Verlegenheit, die jene Autoren zeigen, welche derselben gerecht werden wollen, ohne in dieser Untersuchung von den erforderlichen Grundbegriffen ausgehen zu können. So sagt WITASEK [4]) vom Bühneneindruck, es werde gefühlt „die Freude, die in der dargestellten Person steckt"; wir „trauern in jenen ergreifenden Gestalten, ohne dabei selbst traurig zu sein"; „wer einfühlt, fühlt nicht selbst". Ebenso MEINONG [5]): die Stufenleiter der Bühnengefühle „ereignet sich nicht in mir", muß aber doch dem „emotionellen Gebiet" zugewiesen werden; es handelt sich um „eine Furcht, bei der man sich im Grunde doch gar nicht fürchtet", um „ein Mitleid, das ... gar nicht weh tut". Hier ist mit aller Schärfe das endopathische Erleben fremder Gefühle ohne idiopathische Mitgefühle beschrieben. Allein wenn WITASEK diesen Tatbestand erklären will durch die Annahme, es lägen hier nur vorgestellte Gefühle vor, MEINONG dagegen durch die andere, es handle sich dabei um eine besondere Art von Bewußtseinstatsachen, nämlich um Phantasiegefühle, die sich zu den eigentlichen Gefühlen verhielten wie die Phantasmen zu den Wahrnehmungen, so scheint mir (ganz abgesehen von der höchst problematischen Natur der Begriffe „Gefühlsvorstellung" und „Phantasiegefühl" an und für sich) einleuchtend, daß diese Konstruktionen dem Sachverhalt, wie ihn beide Autoren selbst kennzeichnen, keineswegs adäquat sind. Am wenigsten freilich wird man mit LIPPS [6]) das Wesen der ästhetischen Einfühlung in dem Einklang der eingelegten Gefühle und der eigenen Mitgefühle suchen dürfen, da sich uns gerade das Fehlen der letzteren als charakteristisch für diese ganze Gruppe von Erscheinungen erwies; obwohl

[1]) Kr. d. Urth. § 2 (WW. IV, S. 47 f.). [2]) z. B. W. als W. u. Vorst. I. § 36 (WW. I, S. 251 ff.). [3]) Poet. 6, p. 1449 b 27. [4]) Aesth. Einf. S. 18 ff. [5]) Annahmen S. 234 f. [6]) Aesth. Einf. S. 432.

Digitized by Google

LIPPS im übrigen von dem Wesen der Endopathie eine viel zutreffendere Vorstellung hat als die meisten anderen Autoren, und ihnen gegenüber auch noch in einem weiteren Punkte Recht behalten dürfte, der hier gleichfalls noch kurz zu erörtern ist.

So wie wir nämlich schon oben angedeutet haben, daß die „Endopathie ohne idiopathische Mitgefühle" höchstens für Eine Gruppe ästhetischer Zustände charakteristisch ist, so ist nun andererseits zu betonen, daß sie auch für diese Gruppe doch nur den Wert einer formalen Bedingung in Anspruch nehmen kann. Denn diese „Endopathie ohne idiopathische Mitgefühle" wird auch solchen Natur- und Kunstprodukten gegenüber tausendfach erlebt, die weder eine positive noch eine negative ästhetische Bewertung auslösen, sondern sich in dieser Hinsicht vollkommen indifferent verhalten: wie wenn z. B. einem fallenden Stein ein „Streben zur Erde" eingelegt wird. Auch hätte ja in dieser Beziehung ein interessanter und spannender Roman vor einem langweiligen und reizlosen gar nichts voraus. Es muß daher jedenfalls die qualitative Beschaffenheit der eingelegten Gefühle hinzutreten, um einen ästhetischen Eindruck zu erzeugen. Und hier scheint mir *der* Fall zum mindesten der wichtigste, in dem diese Gefühle in irgend einer Weise solche der Kraft oder der Schwäche sind — so vielfach variiert und vermittelt dieser ihr Charakter auch sein mag (z. B. bei der Agilität einer Gestalt, der Tragfähigkeit einer Säule, dem Reichtum einer Landschaft; und umgekehrt bei Plumpheit, Gedrücktheit, Dürre); ja ich halte es nicht für unmöglich, daß auch der ästhetische Wert rein formaler Beziehungen (z. B. Symmetrie, Rhythmus) auf die größere Leichtigkeit der Auffassung, und damit auf die kraftvollere Beherrschung des Stoffes sich zurückführen lassen möchte; und sogar die eben besprochene „reine Kontemplation" selbst verdankt vielleicht ihre ästhetische Bedeutsamkeit nicht zum geringsten Teile dem sthenischen Charakter des Bewußtseins, „unbewegt einer Welt stürmisch erregter Leidenschaften gegenüberzustehen". Wenn deshalb LIPPS [1]) die „Steigerung des Ich" für das wesentliche Moment der *ästhetischen* „Einfühlung" erklärt, so dürfte er im wesentlichen Recht haben; und es ist ein arges Mißverstehen, wenn WITASEK [2]) hiegegen einwendet, wer „ein schweres Gewicht emporstemmt", empfinde nur ein „kümmerliches Gefühl". Denn *könnten* wir ebenso wohl und ebenso leicht einen ganzen Tempel stemmen, wie dies eine Säulenkolonnade kann, so *würden* wir ohne Zweifel durchaus kein kümmerliches Gefühl erleben, sondern eben jenen „Stolz", den wir einem solchen Bau einzulegen geneigt sind.

12) Wir machen nun von diesem allgemeinen Hilfsbegriff der Endopathie die Anwendung auf das vorliegende Problem durch die These, dem pathempirischen Identitätsbegriffe zufolge bedeute die von einem Gegenstande ausgesagte *Identität* nichts anderes als ein demselben *eingelegtes Gefühl der Ichstetigkeit* (also eine endo-

[1]) Aesth. Einf. S. 432. [2]) A. a. O. S. 23.

Digitized by Google

pathische Ichkontinuität). Was nun die idiopathische Form dieses Gefühls angeht, so ist schon oben (§ 17. 2) von ihm die Rede gewesen, und an späteren Stellen unserer Untersuchung werden wir darauf zurückkommen müssen und vielleicht im stande sein, dasselbe noch etwas näher zu analysieren. Hier ist uns nur die Tatsache wichtig, daß (vielleicht mit Ausnahme einiger, teils pathologischer teils mystischer Zustände, die in diesem Zusammenhange außer Betracht bleiben können) alle menschlichen Erlebnisse als Icherlebnisse erlebt werden oder doch, bei entsprechender Aufmerksamkeit, erlebt werden können; und daß, indem beliebige solche Erlebnisse einander ablösen, zwar die Folge der inhaltlichen Momente dieser Erlebnisse von einem Gefühle der Aenderung (Variation), dagegen demgegenüber die Folge der Ichmomente dieser selben Erlebnisse von einem Gefühle der Ichstetigkeit begleitet wird, auf Grund dessen wir ein identisches Ich als das Subjekt dieser (numerisch) voneinander verschiedenen Erlebnisse aussagen. Deshalb kann auch (abgesehen von jenen Ausnahmsfällen) ein Zweifel an der Identität des eigenen Ich überhaupt nicht erwogen werden: nicht, weil wir an diesem Punkte einen besonders deutlichen Einblick in die Natur der Dinge hätten, sondern weil die Aussage, unser Ich sei in aufeinander folgenden Momenten dasselbe, gar nichts anderes bedeutet als das Vorhandensein dieses Gefühls, nämlich der Ichkontinuität. Soviel haben wir ja auch schon oben ausgeführt; allein damals blieb die Frage zurück, was denn die Identitätsaussage in Bezug auf andere Gegenstände bedeuten möge, da es unmöglich schien, nach Ueberwindung des Animismus mit diesem Identitätsbegriffe auch für sie zu operieren.

Jetzt dagegen haben wir gesehen, daß auch nach Ueberwindung des Animismus die Endopathie zurückbleibt, und damit ist diese ganze Frage auf einen anderen Boden gestellt. Denn nun zeigt sich, was jenes Plus ist, das von dem identischen Gegenstande zweier Erlebnisse noch außer dem Stattfinden dieser Erlebnisse ausgesagt wird: nämlich die eingelegte Ichkontinuität, welche das (eingelegte) Ich des Objekts des zweiten Erlebnisses unmittelbar als identisch ausweist mit dem Ich des Objekts des ersten Erlebnisses. Es wird somit in jedem als identisch aufgefaßten Gegenstande endopathisch das Gefühl der Ichstetigkeit erlebt; und die Identitätsaussage müßte in Worten eigentlich die Gestalt gewinnen: „Wäre ich dieser Gegenstand, so hätte ich von dem Einen bis zum andern Erlebnis eine ununterbrochene Folge von Ichkontinuitäten erlebt."

Digitized by Google

Dies gilt natürlich zunächst von dem Falle des kontinuierlichen Erlebens, läßt sich indes ohne weiteres auch auf den Fall des intermittierenden Erlebens übertragen; denn, wie oben (§ 16. 5) gezeigt, kann dieser stets auf eine mögliche Reihe kontinuierlicher Erlebnisse zurückgeführt werden. Der Anlaß zur Endopathie aber wird im letzteren Falle eben von der Rekognition geboten.

Endlich wird jetzt ein merkwürdiger Gegensatz verständlich, dessen Glieder wir schon mehrfach berührt haben: nämlich der Gegensatz zwischen der formalen Absolutheit und der materialen Relativität des Identitätsbegriffes. In Bezug auf die Frage: „Dasselbe oder ein anderes?" gibt es nur ein Entweder — Oder, kein Mehr oder Weniger. Ganz natürlich; denn entweder die Ichkontinuität wird eingelegt oder nicht: und im ersten Falle sind die Objekte ganz identisch, im zweiten gar nicht. Dagegen in Bezug auf die Frage: „sind nun zwei konkrete Objekte identisch oder nicht?", besteht gar keine besondere Sicherheit (man denke z. B. an Konstanz der Form bei Wechsel des Stoffes, oder an Konstanz des Stoffes bei Wechsel der Form). Und auch dies begreift sich. Denn zur Einlegung gehört ein Ding (resp. ein Gegenstand), dem eingelegt wird; die Konstitution der Qualitäten als Ding hängt jedoch von ihrer Totalimpression ab (§ 15); und wenn durch eine Trennung jener Momente, an welche diese gebunden ist, mehrere Dinge den Anspruch erheben können, mit dem ursprünglichen Objekt identisch zu sein (z. B. der alte Stoff in einer neuen Form, und ein neuer Stoff in der alten Form), so wird naturgemäß ein bedeutendes Schwanken darüber vorhanden sein können, welchem Objekte die Ichkontinuität einzulegen sei?

13) In Bezug auf die Vorgeschichte des pathempirischen Identitätsbegriffes verweise ich auf dasjenige, was oben aus LOTZE (§ 18. 3) und ÇANKARA (§ 19. 4) angeführt wurde; ferner auf den Satz bei RIEHL[1]): „Der Gedanke der kontinuierlichen Existenz der Objekte entsteht durch die Uebertragung der Kontinuität unseres Bewußtseins auf die Außendinge"; und endlich auf die Art, wie COHEN[2]) (freilich unter ganz anderen Gesichtspunkten) den Zusammenhang von Identität und Kontinuität betont.

14) Wir kommen nun zu der Verifikation des pathempirischen Identitätsbegriffes in dem seinerzeit (§ 8. 4) festgestellten Sinne, die wir ebenso durchführen wollen wie oben (§ 15. 8—13) diejenige des pathempirischen Substanzbegriffes. Und was nun zunächst das Verhältnis des pathempirischen zum animistischen Identitätsbegriffe anlangt, so leuchtet ein, daß der letztere, speziell in seiner konszientialen Form

[1]) Phil. Krit. II. 2, S. 154. [2]) Log. S. 86.

Digitized by Google

(§ 17), zum großen Teile als restituiert erscheint. Denn ein Identitätsbewußtsein ist es hier wie dort, welches in dem identischen Objekte, noch über die beiden Erlebnisse hinaus, vorhanden ist, und dessen Dasein eben den eigentlichen Inhalt der Identitätsaussage bildet. Fallen aber so für das aussagende Subjekt die beiden Begriffe völlig zusammen, so besteht für alle anderen Gegenstände doch der große Unterschied, daß der animistische Identitätsbegriff die wirkliche Lebendigkeit aller Dinge voraussetzte, und so mit den Postulaten der Naturwissenschaft in Widerspruch geriet, während der pathempirische Identitätsbegriff diesem Widerspruche sich entzieht, indem er das Identitätsbewußtsein nicht für ein solches des Objektes ausgibt, sondern es als ein von uns dem Objekte eingelegtes Gefühl erklärt. Freilich muß hier noch dahingestellt bleiben, ob diese Differenz auch eine letzte und endgültige bleiben werde; denn wenn die späteren ontologischen Untersuchungen etwa das Dasein der Objekte überhaupt nur als ein solches *für uns* erweisen sollten, dann könnte natürlich die Frage aufgeworfen werden, ob denn ein Gefühl, welches den Gegenstand *für uns* beseelt, nicht auch mit Recht ein Gefühl *des Gegenstandes* heißen könne, wenn es doch denselben Grad der Realität besäße wie der Gegenstand selbst. Allein irgend eine Differenz dem animistischen Begriffe gegenüber würde wohl auch in diesem Falle sicherlich bestehen bleiben.

15) Was nun den *metaphysischen* Identitätsbegriff angeht, so behält er, vom Standpunkte des pathempirischen aus beurteilt, darin Recht, daß die Identität noch etwas anderes ist als die verschiedenen Erlebnisse des identischen Gegenstandes, und zwar etwas Unwahrnehmbares, da eben ein einem Dinge eingelegtes Gefühl nicht eine wahrnehmbare Eigenschaft desselben ist (wenn es auch vielleicht, in ein idiopathisches verwandelt, unter Umständen ein Inhalt innerer Wahrnehmung *werden* kann). Diese Rechtfertigung bezieht sich natürlich (wegen der Anknüpfung an die konszientiale Form des Animismus) in erster Linie auf die attributive Form dieses Begriffes. Doch wird eine spätere Erörterung dartun, daß auch seiner substantiellen Gestalt (und ebenso der personalen Form des animistischen Begriffes) ein eigentümlicher Wahrheitsgehalt nicht abzusprechen ist. Unrecht behält dieser Begriff nur an jenem Punkte, an dem er mit den Forderungen der Psychologie zusammenstieß: sofern er nämlich behauptete, die Identität sei etwas grundsätzlich Außerempirisches (eine „Idee", eine „Beziehung"). Denn einem Gefühle kommt dieses Prädikat durchaus nicht zu: es wird erfahren, weil es erlebt wird; und nur, daß es *in dem Objekte* erlebt wird, erzeugt den Schein

Digitized by Google

seiner Unerfahrbarkeit, da es in dem Objekt in der Tat nicht erlebt werden könnte, sofern es dort noch in einer anderen Weise sein sollte als so, daß es eben dort erlebt, nämlich dem Gegenstande eingelegt wird.

16) Hiedurch ist auch schon die Stärke der ideologischen Position ins Licht gesetzt: die Identität ist etwas Empirisches, ihr Begriff fußt auf Erfahrungen, nämlich auf den endopathischen Erlebnissen der Ichkontinuität. Aber diese Erfahrungen sind nicht rezeptive Erfahrungen: die Ichkontinuität ist nicht etwas, das wir von außen aufnehmen; sie kann äußerlich überhaupt nicht wahrgenommen werden, und auch innerlich jedenfalls solange nicht, als sie einem Gegenstande eingelegt und daher gar nicht als ein Zustand des eigenen Bewußtseins erlebt wird; ja sogar als idiopathisches Gefühl muß sie, um wahrgenommen (und d. h. um als „gegeben" erlebt) zu werden, doch schon im Bewußtsein vorhanden und somit auf eine nicht-rezeptive Weise erfahren worden sein. Damit ist zugleich die Schwäche des ideologischen Identitätsbegriffes getroffen. Weil er die Identität als Wahrnehmungsinhalt nicht aufzeigen konnte, leugnete er sie, und wurde zur Lehre von der Momentanvernichtung gedrängt. Und damit verwickelte er sich in einen Selbstwiderspruch: er räumte *implicite* ein, daß der Identitätsbegriff vorhanden sei, indem er ihn mit der Motivierung bestritt, daß er nicht vorhanden sein könne. Dieser ganzen Entwickelung sind wir überhoben: wir können die Identitätserfahrung aufzeigen (wenn auch freilich nicht in einer Identitätswahrnehmung), und damit entfällt für uns der Anlaß zu jener Leugnung: die Identität ist anzuerkennen — in dem Sinne, der mit diesem Begriffe allein verbunden werden kann, nämlich als idiopathische oder endopathische Ichkontinuität. Und am allerverkehrtesten erscheint uns jetzt die Bestreitung der Identität des Subjekts; denn gerade von hier aus ist der ganze Begriff ursprünglich abgezogen, und die Aussage, ein Objekt sei „dasselbe", meint gar nichts anderes, als daß wir ihm dasjenige zuschreiben, was wir an uns selbst unmittelbar erleben.

17) Indes, es soll nicht verschwiegen werden, daß der ideologische Identitätsbegriff noch eine ganz andere Dignität beanspruchen könnte, und zwar auch unter Anerkennung des pathempirischen Begriffes. Denn vorerst liegt es dem Ideologen nahe, zu sagen: mag denn das Subjekt identisch heißen auf Grund seines Gefühls; den Objekten aber wird doch dieses Gefühl nur eingelegt; an sich also kommt es ihnen nicht zu, somit auch keine Identität; folglich ist wenigstens für sie die Lehre von der Momentanvernichtung restituiert. Hierauf nun werden wir freilich, wie schon öfter, erwidern müssen: sehr richtig, wenn nur die Dinge an sich

Digitized by Google

überhaupt sind; dagegen, wenn ihr „Sein für uns" ihr einziges Sein ist, und sie für uns eben identisch sind — welcher Grad von Realität bleibt denn dann für ihr bloß momentanes Sein noch übrig? Allein auch hierauf kann nun der Ideologe noch etwas erwidern. Vielleicht sagt er nämlich: auch ich mag der Ontologie nicht vorgreifen, und will nur hypothetisch reden; indes gerade, wenn die Dinge kein anderes Sein haben, so ist zu beachten, daß ja der Pathempirismus selbst die Endopathie nicht als eine unabänderliche Kategorie des Bewußtseins dargestellt, sondern sie vielmehr aufgezeigt hatte als unterworfen einem subjektivierenden Prozesse der Reflexion. Unter dieser Voraussetzung wären daher die Objekte zwar identisch, solange ihnen die Ichkontinuität eingelegt wird; in dem Moment jedoch, wo diese Einlegung aufhörte, die Endopathie in Idiopathie umschlüge, wäre auch ihre Identität aufgehoben; und wenigstens für die Epoche nach diesem Moment (für den postreflektiven Tatbestand, wie wir auch sagen könnten) bestünde dann die Theorie der Momentanvernichtung zu Recht. Hierauf nun erwidern wir: dies ist durchaus unsere Meinung, und nimmt nur vorweg, was wir an späterer Stelle noch viel allgemeiner auszuführen gedenken. Auch ist es uns lieb, daß sich so ein Ausblick eröffnet in eine andere Sphäre der Betrachtung, damit man nicht etwa glaube, die ganze Weltanschauungslehre werde nicht darüber hinaus kommen, in einem fort mit dem Dichter zu sagen: „Gefühl ist Alles". Vielmehr, wer aus ihrer Allgemeinen Einleitung mit dieser Erwartung aus zieht, dürfte noch manche Ueberraschung erleben. Dennoch geschieht es nicht zufällig, wenn wir die hier angedeuteten Gesichtspunkte aus diesen methodologischen Untersuchungen überhaupt, und so auch aus denen über den Identitätsbegriff, ausscheiden. Denn nicht absichtslos handeln wir hier von dem Begriff der Identität, überhaupt von den Vorbegriffen der Weltanschauungslehre, und auch bloß von den entsprechenden begrifflichen Problemen. D. h. wir fragen zunächst nur: was verstehen wir unter Identität (Substanz usw.)?. Noch nicht dagegen fragen wir, welchen Objekten denn nun der also geklärte Begriff der Identität (Substanz etc.) zukomme? Und der pathempirische Identitätsbegriff wird nun durch die hier ins Auge gefaßte Möglichkeit einer partiellen Wahrheit der These von der Momentanvernichtung gar nicht berührt — während er dies allerdings wird, wenn die allgemeine Geltung dieser These auf die Unmöglichkeit eines empirischen Identitätsbegriffes gegründet werden soll. Denn es besteht ein großer Unterschied zwischen der Einen Behauptung: „es kann kein identisches Objekt geben, weil die Aussage einer Identität überhaupt sinnlos ist" und der andern: „die an sich wohl verständliche Aussage der Identität ist für gewisse Objekte unzutreffend". Uns aber kümmert an dieser Stelle die zweite Behauptung gar nicht; sondern es muß uns genügen, durch den Nachweis eines empirischen Begriffes der Identität die erste widerlegt zu haben.

18) Wir kommen endlich dazu, den kritizistischen Identitätsbegriff in seinem Verhältnisse zum pathempirischen zu beurteilen.

Digitized by Google

Und da ist klar: der Kritizismus hat durchaus Recht gegenüber der Ideologie, wenn er an dem Begriff der Identität festhält, trotzdem Identität als Inhalt rezeptiver Erfahrung nicht nachweisbar ist; und ebenso, wenn er sie als eine subjektive Zutat zu den Wahrnehmungs- und Phantasieinhalten erklärt, denn dies ist die endopathische Ichkontinuität in der Tat. Dagegen setzt er sich genau an dem Punkt ins Unrecht, an dem er mit der Psychologie in Streit geriet. Denn im Interesse dieser Disziplin beanstandeten wir zunächst den angeblichen Prozeß der kategorialen Beziehung (als im Bewußtsein nicht aufzeigbar); und dieser ist verschwunden, da eben die Endopathie ein „Vorgang" höchstens im analytischen, keineswegs aber im genetischen Sinne heißen kann. Zugleich tritt uns hier zum ersten Male in der Ersetzung der kategorialen Beziehung durch die Gefühlseinlegung eine Wandlung entgegen, die für das ganze Verhältnis von Kritizismus und Pathempirismus sehr charakteristisch ist und uns noch öfter begegnen wird — während uns die ebenso typische Ablösung der Kategorie durch das Gefühl bereits vom Substanzprobleme her (aus § 15. 12) bekannt ist, übrigens auch hier sich wieder bewährt. Denn wir widersetzten uns ja weiter der Bestimmung der subjektiven Identitätszutat als eines reinen Verstandesbegriffes, und forderten als Voraussetzung des abstrakten Identitätsbegriffes ein konkretes Identitätserlebnis. Und dieses haben wir aufgezeigt in dem endopathischen Erlebnis des Gefühles der Ichstetigkeit, und zwar aufgezeigt im Bewußtsein, während der Kritizismus schließlich eben deshalb zu einer unbewußten Intellektualfunktion seine Zuflucht nehmen mußte, weil er eine solche, den Postulaten der Psychologie entsprechende Aufzeigung nicht zu leisten vermochte.

19) Somit erscheint der pathempirische Identitätsbegriff als verifiziert in demselben Sinne, in dem wir dies oben (§ 15. 13) vom Substanzbegriffe zeigten: er vereinigt in sich die berechtigten Elemente aller anderen (animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen) Identitätsbegriffe, und hält sich zugleich von allen jenen Widersprüchen frei, in die jene sich dadurch verwickelten, daß sie diese berechtigten Momente nur in Verbindung mit anderen, unberechtigten Elementen zu formulieren wußten — ein neuer Beleg zu jenen allgemeinen Grundsätzen über Begriffsumbildung und Verifikation, die seinerzeit (§ 8. 4) von uns aufgestellt wurden.

20) Endlich mag hier eine nachträgliche Bemerkung diese ganze Erörterung abschließen. Wir haben in ihr nur von der Identität solcher Gegenstände gehandelt, welche in successiven Erlebnissen erfaßt werden.

Digitized by Google

Man kann jedoch von *Identität* auch sprechen, sofern mehrere simultan erlebte Qualitäten auf „Einen und denselben" Gegenstand „bezogen" werden. Indes schien es uns zweckmäßig, diese zwar verwandten, aber immerhin verschiedenen Fälle zu sondern, und die „Einunddasselbigkeit" gleichzeitig (in mehreren Qualitätserlebnissen) erfahrener Gegenstände nicht dem Begriffe der Dasselbigkeit, sondern dem der Einheit unterzuordnen; und zwar um so mehr, als wir ja bei der Bearbeitung des Substanzbegriffes dieselbe Unterscheidung zwischen „Einheit" und „Beharrlichkeit" festgehalten haben. Die Erörterung des Begriffes der Einheit nun behalten wir einer späteren Untersuchung vor. Allein soviel ist schon hier klar, daß sie zu einem ganz analogen Ergebnisse führen dürfte. Denn offenbar ist für das Ichbewußtsein, wie ein Gefühl der Ichstetigkeit, so auch ein Gefühl der Icheinheit charakteristisch; und unseren Aussagen über die Einheit eines Objektes (im Gegensatze zur Mehrheit seiner Qualitäten) wird deshalb ebenso die Einlegung des zweiten jener Gefühle zu Grunde liegen wie die des ersten denjenigen über seine Dasselbigkeit — genauer: es wird dieses eingelegte Icheinheitsgefühl sich als ein gemeinsames Moment in allen Totalimpressionen nachweisen lassen, auf Grund deren wir von Einem Gegenstande sprechen.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL

DER RELATIONSBEGRIFF

§ 22

N Erweiterung des Identitätsproblems (§ 16) läßt sich das Beziehungs- oder Relationsproblem formulieren als die Frage, was denn, außer dem Stattfinden resp. Dasein mehrerer Erlebnisse resp. ihrer Gegenstände, noch vorhanden sein resp. stattfinden muß, wenn eine Relation zwischen mehreren solchen Erlebnissen oder Gegenständen ausgesagt wird; denn offenbar muß auch hier ein solches Plus das Wesen der Relation ausmachen.

ERLÄUTERUNG

1) Im vorigen Kapitel haben wir es mit Einer Relation zu tun gehabt. Wir erweitern jetzt unsere Betrachtung und fassen den Begriff der Relation überhaupt ins Auge. Mehrere Schwierigkeiten hemmen uns in diesem Vorhaben.

Zunächst ist der Relationsbegriff ein umfassender Gattungsbegriff. Allein die einzelnen Arten, welche dieser Gattung untergeordnet sind, sind uns nicht sämtlich vorgekommen — ja sie werden uns nicht einmal alle im Verlaufe dieses Werkes vorkommen, denn es sind ihrer so viele, daß wir vollauf zufrieden sein müssen, wenn nur die ganze Untersuchung nicht zu Ende geht, ohne daß wenigstens die kosmotheoretisch bedeutsamsten eine angemessene Stelle der Behandlung gefunden haben. Dennoch ließ sich die Erörterung des allgemeinen Begriffes nicht bis ans Ende der ganzen Darstellung aufschieben. Denn wenn auf der einen Seite natürlich Aussagen über die Gattung nicht als vollgültig angesehen werden können, ehe sie an allen einzelnen Arten sich bewährt haben, so faßt doch andererseits der Gattungsbegriff so viele gemeinsame Züge der Artbegriffe zusammen, daß es Zeit, Kraft und Geduld verschwenden hieße, wollte man sie bei Gelegenheit jedes Einzelfalles aufs neue besprechen, statt sich Ein für alle Mal mit ihnen zu beschäftigen. Es

Digitized by Google

bleibt deshalb nichts übrig, als die allgemeine Erörterung hier vorwegzunehmen, und den Nachweis, daß auch die einzelnen Instanzen deren Ergebnissen sich fügen, von Fall zu Fall nachzutragen. Insbesondere wird uns, wenn wir etwa auch hier zu dem Schlusse gelangen sollten, daß jede Aussage einer Beziehung ein Beziehungsgefühl voraussetze, dies nicht der Notwendigkeit überheben, für jede einzelne Relation das ihr eigentümliche, spezifische Relationsgefühl nachzuweisen: jeder solche Nachweis wird dann gleichzeitig eine Bestätigung des allgemeinen Ergebnisses sein.

2) Einen Versuch, den Begriff der Relation zu definieren, halte ich für aussichtslos — besonders wenn dabei an eine Verbaldefinition gedacht würde, wie sie ja allein eine solche prinzipielle Erörterung eröffnen könnte. Dieser Begriff ist viel zu allgemein und fundamental, als daß sich ohne Zirkel über ihn reden ließe. Schon wenn oben gesagt werden mußte (und ebenso offenbar in jedem andern Definitionsversuch gesagt werden müßte), eine Beziehung finde statt zwischen mehreren Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen, liegt ja ein solcher Zirkel vor Augen; denn die Begriffe der Einheit und Mehrheit sind selbst Beziehungsbegriffe. Und bei Gelegenheit mancher historischer Exkurse werden wir zur Genüge sehen, in welch trostlose Tautologien die Versuche einer solchen Verbaldefinition auszulaufen pflegen. Wir können also einstweilen nur durch eine flüchtige Erinnerung an die wichtigsten Einzelfälle von Relationen diesen allgemeinen Begriff uns vergegenwärtigen; erst die schließliche Formulierung eines kosmotheoretisch brauchbaren Relationsbegriffes kann vielleicht etwas wie eine Realdefinition desselben darstellen.

Versuchen wir nun aber eine solche Erinnerung, so treten uns vor allem zwei (wenngleich nicht scharf voneinander trennbare) Gruppen von Beziehungsbegriffen entgegen: allgemeine Begriffe von theoretischer, und spezielle Begriffe von praktischer Bedeutung. Ich führe als Beispiele der ersten Gruppe Begriffe an wie Mehr und Weniger, Aehnlich und Unähnlich, Neben- und Nacheinander, Ganzes und Teil, Ursache und Wirkung, Eigen und Fremd; als solche der zweiten Gruppe etwa Vater und Sohn, Bruder und Schwester, Lehrer und Schüler, Herrscher und Beherrschte, Gläubiger und Schuldner; während Begriffe wie Rechts und Links, Freund und Feind zunächst etwa in der Mitte zwischen beiden zu stehen scheinen. Es ist nun eine wunderliche Tatsache, daß sich auch die philosophischen Diskussionen über den Relationsbegriff in älterer und neuerer Zeit mit einer gewissen Vorliebe an die Beispiele der zweiten Gruppe anzulehnen pflegen, obwohl

Digitized by Google

ein solches Vorgehen nur allzu geeignet ist, die wesentlichen Momente des Problems außer Sicht zu setzen, indem es die Aufmerksamkeit von dem wahrhaft Relativen des Verhältnisses abzieht und sie auf allerhand durchaus nicht relative Details des praktischen Lebens hinlenkt. Es steht nämlich mit diesen, wenn ich so sagen darf, Feld-, Wald- und Wiesen-Relationen im wesentlichen so, daß sie gewisse Anwendungen verschiedener, sehr allgemeiner Beziehungsbegriffe auf einzelne, praktisch bedeutsame Lebensgebiete zu praktischen Zwecken in einen einheitlichen Begriff zusammenfassen; und, indem nun die Theorie gerade an diesen Denkgebilden sich zu orientieren sucht, verliert sie gar häufig jene elementaren Grundrelationen aus den Augen, um dafür an diesen Lebensgebieten einen scheinbaren Halt zu gewinnen. Insbesondere entsteht so die Täuschung, als sei die Beziehung selbst ein möglicher Gegenstand der Wahrnehmung, während dies in Wahrheit nur von den Objekten und Prozessen gilt, welche in jenen Grundverhältnissen stehen, keineswegs aber von diesen Grundverhältnissen selbst. Betrachten wir z. B. den Begriff *Mitschüler!* Derselbe setzt so viele spezielle, konkrete Anschauungen voraus, daß die Meinung sehr begreiflich scheint, in ihnen sei das Wesen dieser Relation enthalten. Es macht ja gar keine Schwierigkeiten, sich ein Schulzimmer vorzustellen, mit Katheder und Schulbänken, einem Lehrer und vielen Schülern — und so scheint es, alle wesentlichen Momente dieses Begriffes seien in diesen Anschauungen gegeben. Doch das geübtere Denken erkennt leicht, daß sie alle gerade das nicht enthalten, was den Begriff zu einem relativen macht. Denn damit wir von *Mitschülern* reden können, wird zunächst vorausgesetzt eine Mehrheit von Schülern. Allein die Zahl kann nicht wahrgenommen werden: sie ist keine Farbe, kein Ton, kein Geruch, kein Geschmack, keine Härte, keine Temperatur, kein Schmerz usw. — sie ist eben eine erste allgemeine Beziehung, die in jenem Begriffe sich verbirgt. Es müssen aber, damit von *Mitschülern* gesprochen werden könne, diese mehreren Schüler auch noch gemeinsam Schüler sein, und auch dieses Gemeinsam-sich-verhalten ist ebensowenig ein Wahrnehmungsinhalt wie die Mehrheit. Daß vielmehr diese mehreren Schüler zusammen ein solches Wir bilden, und dem Lehrer als ein Ihr gegenüberstehen — dies ist eine zweite allgemeine Beziehung, und auch sie ist nicht enthalten in all jener Anschaulichkeit des Schulzimmers. Endlich: diese Mehreren müssen, um Mitschüler zu sein, auch gemeinsam Schüler sein, d. h. lernen, somit Kenntnisse empfangen, die der Lehrer ihnen gibt. Und dieses Empfangen und Geben, welches selbst

Digitized by Google

nur eine besondere Form der noch allgemeineren Passivität und Aktivität ist — auch dies ist wiederum nichts anschaulich Wahrnehmbares: es liegt nicht in den Wortklängen und Schallwellen, nicht in den Mundbewegungen und Aufmerksamkeitsgesten, aber auch nicht in den Phantasmen des „Lehrers" und der „Schüler", sondern es ist eine dritte allgemeine Beziehung, und als solche abermals unwahrnehmbar. Ohne daß daher diese Analyse irgendwie den Anspruch auf Vollständigkeit erhöbe, ist doch gezeigt worden, daß der spezielle Relationsbegriff *Mitschüler* jedenfalls die 3 allgemeinen Relationsbegriffe in sich enthält: Mehrheit, Wir, Passivität; und daß (vielleicht neben anderen) diese es sind, welche jenen Begriff zu einem relativen machen, während alles andere (daß es sich dabei um Kenntnisse handelt, um Menschen, um Worte, unter Umständen auch um Zimmer, Bänke, Tische usw.) an sich gar nichts Relatives ist, sondern nur eine Agglomeration von konkreten Objekten und Prozessen, die an jenen Grundrelationen gemeinsam beteiligt sind und wegen ihrer praktischen Bedeutsamkeit den Anlaß geben, dieselben zu Einem speziellen Relationsbegriff zusammenzufassen. Dieselbe analysierende Betrachtungsweise würde bei den anderen speziellen Relationen zu einem analogen Ergebnis führen (z. B. für die Beziehung *Vater und Sohn* etwa die Grundrelationen *Mehrheit, Früher und Später, Aktiv und Passiv* herausstellen, gruppiert um die an und für sich nicht relativen Prozesse der Zeugung und Geburt). Und hieraus leiten wir das Recht und die Pflicht ab, unsere Betrachtung der Relationen einzuschränken auf die allgemeinen Beziehungen von theoretischer Bedeutung, da sich die speziellen stets auf diese müssen reduzieren lassen — womit jedoch durchaus nicht gesagt sein soll, daß unter diesen „theoretisch" bedeutsamen Verhältnissen sich nicht auch solche von großer praktischer Wichtigkeit finden könnten, wie uns denn derartige Begriffe zum Teil schon vorgekommen sind (Aktiv und Passiv, Wir und Ihr), zum Teil noch reichlich vorkommen werden (Freund und Feind, Sieg und Niederlage, Zwang und Freiheit etc. etc.).

3) Wir sind durch die letzten Auseinandersetzungen vorbereitet, das allgemeine kosmotheoretische Relationsproblem selbst ins Auge zu fassen. Zu jeder Relation gehören nach einer alten Einsicht Relationsglieder. Bei der Identität waren dies (§ 16. 4) ausschließlich Gegenstände von Erlebnissen; mehrere Erlebnisse selbst konnten nicht miteinander identisch sein. Diese Beschränkung fällt hier weg: auch Erlebnisse können aufeinander folgen, einander ähnlich sein, somit zueinander in Beziehungen stehen. Die Voraussetzung

Digitized by Google

jeder Relationsaussage ist demnach, daß die Relationsglieder erlebt werden — sei es auch nur als Phantasieinhalte. Aber die Frage ist, ob dies genüge, oder ob nicht vielmehr noch etwas anderes hinzutreten müsse, damit zwischen ihnen eine Beziehung ausgesagt werden könne? Man wird wohl ohne weiteres dazu neigen, diese Frage im letzteren Sinne zu beantworten; denn es scheint doch klar, daß die Aehnlichkeit zweier Brüder noch etwas anderes sein müsse als ihr bloßes Dasein: dasein können ja auch unähnliche Brüder. Wendet man nun ein, es liege die Aehnlichkeit eben an der qualitativ bestimmten Beschaffenheit der beiden, so ist zu erwidern, daß die Beschaffenheit jedes Einzelnen noch keine Beziehung darstellen kann, als welche vielmehr die Beschaffenheiten beider Glieder voraussetzt; es scheine also doch, diese Beschaffenheiten könnten nur die Bedingung sein für das Eintreten von etwas Neuem — nämlich der Beziehung. Allein auf der anderen Seite sieht man zunächst nicht, was denn, wenn die Aehnlichkeit zweier Brüder ausgesagt wird, noch anderes dasein könne als eben beide Brüder.

Postuliert man jedoch trotz dieser Bedenken als Grundlage der Beziehungsaussage etwa ein besonderes Beziehungserlebnis, so entsteht die neue Frage, wieso denn dieses gerade eine Beziehung zwischen den Beziehungsgliedern fundieren könne? Wenn ich einen Menschen ansehe, so bemerke ich gleichzeitig, daß seine Rechte seiner Linken ähnlich, sein Kopf aber seinen Füßen unähnlich ist. Bildet nun die Grundlage der ersten Behauptung ein besonderes Aehnlichkeits-, die der zweiten ein besonderes Unähnlichkeits-Erlebnis, wie kommt es dann, daß gerade jenes Erlebnis an die Hände, dieses an Kopf und Füße sich anschließt; und warum geschieht es nicht manchmal, daß diese Beziehungs- und jene Beziehungsglieder-Erlebnisse sich auch anders miteinander paaren, und ich daraufhin aussage, die Rechte sei der Linken unähnlich, der Kopf den Füßen ähnlich?

Das Problem sieht somit schon kompliziert genug aus; indes, noch einen Umstand wird seine Lösung aufzuklären haben. Wäre die Relationsaussage durch Ein Relations-Erlebnis neben 2 Beziehungsglieder-Erlebnissen A und B fundiert, so würde man erwarten, es müßte stets dieselbe Relation ebensowohl von A in Beziehung auf B wie von B in Beziehung auf A ausgesagt werden können. Und wirklich kann auch B stets dem A ähnlich heißen, wenn A dem B ähnlich ist; A ist stets neben B, wenn B neben A ist. Dagegen, wenn A vor B stattfindet, so findet B nicht vor, sondern nach A statt; wenn A ein Teil von B ist, so ist B das A umfassende Ganze; wenn A

Digitized by Google

die Ursache von B ist, so ist B die Wirkung von A. Es gibt m. a. W., nach einem alten Ausdrucke der Logiker, neben den synonymen oder gegenseitigen auch heteronyme oder einseitige Relationen.

Und diese drei Fragen werden wir in der Tat als die drei hauptsächlichsten Teilfragen des allgemeinen Relationsproblems ansehen dürfen. Erstens: setzt die Aussage einer Beziehung zwischen zwei Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen noch etwas anderes voraus als das Stattfinden resp. Dasein dieser Beziehungsglieder, und, wenn dies der Fall ist, setzt sie insbesondere das Stattfinden eines besonderen Relationserlebnisses voraus? eventuell: zu welcher Art von Erlebnissen gehört dasselbe? Zweitens: wenn die Beziehungsaussage ein solches Beziehungserlebnis voraussetzt, in welcher Weise haftet dieses an den Beziehungsgliedern, so daß es nur zwischen ihnen, und nicht zwischen beliebigen anderen Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen eine Beziehung stiftet? Drittens: wieso begründet ein solches Beziehungserlebnis, wenn es überhaupt anzuerkennen ist, nicht in allen Fällen dieselbe Beziehung zwischen beiden Beziehungsgliedern, vielmehr häufig eine andere von A zu B und eine andere von B zu A? Wir wollen uns im folgenden bemühen, zunächst die geschichtlich hervortretenden Antworten auf diese Fragen kennen zu lernen (obwohl dabei die zwei letzten fast ganz leer ausgehen werden), und sie dann nach Kräften selbst zu beantworten.

4) Dagegen lassen wir hier wie beim Substanzbegriff die Frage nach dem objektiven oder subjektiven Charakter der Relationen außer Betracht. Denn wie schon öfter bemerkt wurde, hat es nicht viel Sinn, hierüber zu verhandeln, ehe nicht der objektive oder subjektive Charakter der Beziehungsglieder selbst ins Reine gebracht ist: es könnte ja sein, daß diese überhaupt nur als Erscheinungen existieren, und dann könnten ihre Beziehungen ja wohl auch nichts anderes sein, als eben Beziehungen, in denen sie uns erscheinen — wenngleich diese Folgerung durchaus nicht von allen Seiten anerkannt wird, vielmehr häufig die Meinung sich findet, es könnten z. B. bloß für uns existierende Vorstellungen an sich in einer zeitlichen Relation des Früher und Später stehen.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese annoch hypothetischen Gedanken weiter zu verfolgen. Vielmehr möchte ich darauf hinweisen, daß in Bezug auf diesen Punkt auch aus dem Tatbestande, wie er bei der Identitätsbeziehung vorliegt, auf das allgemeine Relations-

Digitized by Google

problem keine Schlußfolgerung möglich ist. Dort nämlich konnte ja, auch wenn von tieferen ontologischen Erwägungen abgesehen ward, nicht füglich ein Zweifel darüber obwalten, was wir im allgemeinen unter objektiver, und was unter subjektiver Identität verstehen. Denn offenbar ist die objektive Identität nichts anderes als die Identität des Objekts, d. h. die Ichkontinuität, sofern sie endopathisch in demselben erlebt wird: auf Grund dieses Erlebnisses behaupten wir, daß das Objekt dasselbe sei; sofern jedoch durch einen subjektivierenden Prozeß (§ 21. 9) die Einlegung dieses Gefühls aufgehoben, und demnach dieses idiopathisch als das unsrige erlebt wird, sind wir nur mehr in der Lage, auszusagen, daß uns das Objekt als dasselbe erscheine. In diesem Falle also hängt die Objektivität oder Subjektivität der Relation davon ab, ob das Relationsgefühl endopathisch in den Beziehungsgliedern oder idiopathisch in uns erlebt wird. Allein ganz so kann es sich, auch wenn alle Relationsaussagen durch ein Relationsgefühl fundiert sein sollten, doch nicht bei ihnen allen verhalten. Denn das oben (§ 21. 9) erwähnte Kriterium der Endopathie zeigt sofort, daß bei zahlreichen Relationen von der Einlegung eines Relationsgefühls keinesfalls die Rede sein kann. Daß ich z. B. in der Situation einer Ursache mich tätig, in der einer Wirkung mich leidend fühlen würde, ist ohne weiteres denkbar; daß ich in der Situation eines (einem dritten Wesen) ähnlichen Objekts mich selbst ähnlich fühlen müßte, klingt schon viel weniger plausibel; daß ich aber in der Situation eines „dort" befindlichen Dinges, eines „längst" vergangenen Ereignisses oder eines „Du" mich als „dort befindlich", als „längst vergangen" oder als „Du" fühlen könnte, ist gänzlich ausgeschlossen, da es vielmehr vollkommen feststeht, daß ich in all diesen, wie überhaupt in allen Lagen mich stets als „hier befindlich", als „jetzt lebend" und als „Ich" fühlen werde.

Wir sind demnach gegenwärtig nicht im stande, über die Objektivität und Subjektivität der Relationen etwas Näheres festzusetzen oder die hier angesponnenen Gedankenfäden sofort weiter zu verfolgen; dagegen hat sich uns immerhin ein Vorblick auf eine wichtige Unterscheidung eröffnet, zu der wir irgendwann werden zurückkehren müssen: nämlich zu der Unterscheidung zwischen denjenigen Fällen, in denen die Objektivität einer ausgesagten (zunächst relativen) Eigenschaft auf Gefühlseinlegung beruhen kann, und solchen, in welchen statt dessen andere Prinzipien in Geltung treten.

Digitized by Google

§ 23

Auf den animistischen Relationsbegriff findet § 17 mit der Maßgabe analoge Anwendung, daß für jene Relationen, für die eine Gefühlseinlegung ausgeschlossen ist (§ 22. 4), natürlich die konszientale Form des Animismus außer Betracht bleibt, während die personale Form desselben für alle Relationen denkbar ist.

§ 24

Auf den metaphysischen Relationsbegriff findet § 18 in seiner Gänze analoge Anwendung.

ERLÄUTERUNG

1) Die Analogie ist hier noch vollständiger als im vorigen, der „Erläuterung" entbehrenden Paragraphen; allein dort handelte es sich um eine Phase menschlicher Entwickelung, welche durch philosophische Schriften nicht belegt werden kann, während uns hier der Nachweis obliegt, daß eine substantiell-metaphysische und eine attributiv-metaphysische Auffassung der Relationen geschichtlich überhaupt vorkommen. Dieser Nachweis kann jedoch um so weniger Schwierigkeiten bereiten, als man ruhig behaupten darf, insbesondere die zweite dieser Auffassungen sei auch heute noch im kosmotheoretischen wie im populären Denken die herrschende. Dagegen ersparen wir uns eine Wiederholung der gegen den metaphysischen Relationsbegriff entscheidenden Argumente, da hier zu dem schon in den §§ 12 und 18 Gesagten nichts hinzugefügt werden könnte. Endlich bemerke ich noch, daß ich in dieser ganzen Erörterung mich so streng als möglich auf den Begriff der Relation im engsten Sinne beschränke: vieles, was hier herangezogen werden könnte, wird uns im folgenden Kapitel in einem noch umfassenderen Zusammenhange beschäftigen.

2) Der Begriff der Relation taucht in der griechischen Spekulation auf als der „einer solchen Bestimmung, welche keinem von zwei Dingen zukommt, und doch beiden zukommt". Und zwar ist es PLATON, der ihn (wahrscheinlich) zuerst in dem „größeren Hippias" [1]), dann auch in anderen Dialogen [2]) entwickelt. Die paradoxe Fassung des Begriffs sowie der Hohn, mit dem der fingierte Gegner ihm zunächst begegnet, zeugen von dem Schlagenden, das er für seinen Entdecker besaß, und keineswegs von irgend einer Unklarheit. Denn es ist ja ganz richtig: „ein Paar", „ähnlich", „dasselbe" ist keines der Beziehungsglieder allein, wohl aber sind sie es beide zusammen; und dieselbe Begriffsbestimmung ist deshalb auch noch in

[1]) Hipp. Mai., p. 300 b ff. [2]) Theaet. p. 185 b ff.; Resp. VII, p. 524 b.

Digitized by Google

unserer Zeit von BOLZANO[1]) wiederum verwendet worden. Höchstens könnte man sagen, daß hier nur erst die synonymen Relationen (§ 22. 3) beachtet werden. PLATONS Meinung jedoch ist die, daß diese Relationen, schon weil sie zwischen Wahrnehmungsgegenständen verschiedener Sinne stattfinden können, nicht Inhalte sinnlicher Wahrnehmung seien, sondern lediglich durch das Denken zu erfassende Ideen. Wir werden auf diese Argumentation zurückkommen, die, sofern sie in ihrem negativen Teile den ideologischen Relationsbegriff widerlegt, auch uns noch unangreifbar und wahrhaft endgültig erscheint. Es ist deshalb durchaus nicht zufällig, daß PLATON an den beiden Hauptstellen, an denen er die Ideenlehre nicht dichterisch darstellen, sondern beweisen will[2]), vorzugsweise mit den Relationsideen (ἴσον, ἄνισον ταὐτόν, ἕτερον, ὅμοιον, ἀνόμοιον, δύο, ἕν) operiert; und ARISTOTELES[3]) hat daher sehr unrecht, dieselben (die ἰδέαι τῶν πρός τι) zu den nebensächlichen Subtilitäten (λόγοι ἀκριβέστεροι) dieser Doktrin zu zählen, deren Mittelpunkt sie vielmehr darstellen.

Zu derselben substantiell-metaphysischen Konklusion gelangt nach längerem Schwanken und scharfsinniger Untersuchung auch PLOTIN[4]). Er scheidet vorerst aus der Erörterung alle jene Beziehungen (πρός τι) aus, die eine reelle Einwirkung des Einen Relationsgliedes auf das andere involvieren, und die wir deshalb die dynamischen nennen können (sie decken sich zum großen Teile mit jenen, für welche wir oben — § 22. 4 — eine endopathische Objektivität als möglich erkannten, und schienen wohl eben aus diesem Grunde auch dem PLOTIN keinen Anlaß zum Zweifel zu bieten). Er neigt nun zunächst dazu, alle anderen Relationen für einen bloß subjektiven Ausdruck unseres Urteils (κρίσις) zu halten; dann aber meint er, da doch auch diese Urteile wahr oder falsch sein könnten, so müsse auch den in ihnen ausgesagten Relationen ein objektives, wenn auch unkörperliches Sein (ὑπόστασις) in den Relationsgliedern entsprechen, und dieses findet er (da ja in den einzelnen Beziehungsgliedern nicht die Beziehung selbst liegen kann) in ihrer Teilnahme an den Relationsideen (λόγοι). Diese Argumentation ist im höchsten Grade bemerkenswert, weil sie mutig das metaphysische Moment ausspricht, welches der gemeine Relationsbegriff in der Tat enthält, das jedoch die Vertreter desselben sorglich vor sich und Anderen zu verstecken bemüht sind. Denn das ist freilich nicht schwer: zu behaupten, die Beziehung liege nicht in den Beziehungsgliedern an sich, sondern werde nur von uns anläßlich des gemeinsamen Vorstellens derselben erkannt. Allein, fragt man nun, was denn da eigentlich erkannt werde, so kommt schließlich doch wieder zu Tage, es werde eben ein gewisses Verhältnis der Beziehungsglieder erkannt; und dieses „Verhältnis", mag man es nun nennen wie man will, ist im Grunde doch nichts anderes als die Beziehung selbst, mithin ein unwahrnehmbares Etwas, ein metaphysisches

[1]) Wiss. L. § 80 (I. S. 381). [2]) Theaetet p. 185 b ff.; Phaed. p. 74 a ff. [3]) Metaph. I. 9, p. 990 b 16; XIII. 4, p. 1079 a 12. [4]) Enn. VI. 1. 6—9.

Digitized by Google

Ens. Dieses erkennt die substantielle Metaphysik rückhaltlos an, indem sie es als eine Relationsidee bestimmt, an der die Relationsglieder teilhaben; wie sich dagegen die attributive Metaphysik zu ihm verhält, darüber wollen wir nunmehr ins Klare zu kommen suchen.

3) ARISTOTELES ist wohl der Erste, welcher diesen Standpunkt vertritt. Doch wage ich zu sagen, daß die Lehre von der Relation kein Blatt in seinem Ruhmeskranze darstellt; denn leerere Tautologien sind schwer erdenklich als jene, die er über diesen Gegenstand vorträgt. Zwei Erklärungen kennt er: „Relativ ist dasjenige, dessen Sein zusammenfällt mit dem Zu-einem-anderen-sich-verhalten" (Ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν)[1]; und: „Relativ heißen solche Begriffe, deren Inhalt entweder von einem anderen ausgesagt wird oder irgendwie anders in Beziehung auf ein anderes" (Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον)[2]; und der letzteren gibt er den Vorzug. Allein es bedarf wohl kaum der besonderen Hervorhebung, daß hiemit gar nichts anderes gesagt wird, als daß eine Relation eine Relation ist; die wahre Aufgabe hätte darin bestanden, zu erklären, was denn dieses heiße „in Beziehung auf" oder „im Verhältnis zu" (πρός); hievon jedoch findet sich keine Spur, sondern diese Ausdrücke werden ganz munter zur Definition des Begriffes der „Beziehung" (πρός τι) gebraucht. Auch die immerhin etwas feinere Behandlung dieses Begriffes bei CHRYSIPP hat an diesem Grundgebrechen nicht viel gebessert, wie schon die Definition[3] zeigt: „Relativ ist, was im Verhältnis zu einem anderen gedacht wird" (Πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον). Auch die Unterscheidung[4] eines Relativen (πρός τι) und eines relativ sich Verhaltenden (πρός τί πως ἔχον) — je nachdem das relative Wort seinen Gegenstand in einer Weise bezeichnet, die auf einen zweiten hinweist (wie etwa das Süße einen Schmeckenden, die Erkenntnis ein Erkanntes voraussetzt); oder aber von dem Gegenstande eine Bestimmung aussagt, welche diesem überhaupt nur im Verhältnis zu einem anderen zukommen kann (wie etwa ein Vater nur als Vater von Kindern, etwas rechts befindliches nur als rechts von etwas links befindlichem denkbar ist) — auch diese Unterscheidung, sage ich, führt aus der Atmosphäre der Tautologie nicht heraus. Dagegen ist es charakteristisch, wenn von dem „relativ sich Verhaltenden" gesagt wird, es „bedürfe zu seinem Sein eines Aeußeren" (ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν). Denn hier tritt wenigstens andeutungsweise hervor, was sich denn der Autor unter einer Relation eigentlich denkt: nämlich eine reelle (wenn auch natürlich immaterielle) Einwirkung des Einen Relationsgliedes auf das andere, ein Zuströmen von Existenz, somit einen unwahrnehmbaren, im strengsten Sinne metaphysischen Vorgang. Und daß wir hiemit nicht etwa seinen Worten Gewalt antun, mag uns die Vergleichung mit einem neueren Metaphysiker lehren, dessen Ausführungen auch in anderer Hinsicht

[1]) Categg. 7, p. 8 a 31. [2]) Ibid. p. 6 a 36. [3]) Frg. 404 (Arnim II). [4]) Frg. 403.

Digitized by Google

lehrreich sind, und der schließlich zu einem ganz ähnlichen Geständnisse sich gedrängt sieht. CHR. WOLFF beschäftigt sich mit dem Begriffe der Relation eingehend in seiner „Ontologie". Allein es geht ihm dabei ungefähr ebenso wie PLOTIN. Die Auseinandersetzung beginnt, als ob ihr nichts ferner läge denn die Annahme eines metaphysischen Bandes zwischen den Beziehungsgliedern. „Wenn wir", heißt es [1]), „zwei Wesen, A und B, zugleich betrachten, dasjenige, was ihnen an sich . . zukommt, erwägen, und nun fragen, ob sich unter den Bestimmungen, welche dem B an sich zukommen, etwas finde, wodurch über A etwas erkannt werden kann, was auf andere Weise, also ohne B vorauszusetzen, nicht hätte erkannt werden können — dann sagen wir, es werde A auf B bezogen", z. B. wenn von 3 erkannt werde, daß es kleiner sei als 6. Und [2]): „was einer Sache an sich nicht zukommt, sondern erst dann erkannt wird, wenn sie auf ein anderes bezogen wird, heißt eine Relation". Daher [3]) „fügt die Relation dem Wesen keine Realität hinzu, die es für sich betrachtet nicht hätte. Denn wenn wir z. B. A auf B beziehen, so tun wir nichts anderes, als daß wir das, was dem A, und das, was dem B an sich zukommt, betrachten und [beides] zugleich ins Auge fassen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß die Art unseres Betrachtens zu den Dingen keine Realität hinzufügen kann . . . . Denn es kommt weder zu A noch zu B dadurch etwas hinzu, daß wir über das, was dem A, und über das, was dem B zukommt, zugleich nachdenken". Dies ist in der Tat gewiß. Nur möchte man glauben, daß dadurch, ebensowenig wie etwas zu den Dingen hinzu-, auch etwas über sie herauskommen kann, solange nämlich unser Denken sich auf dasjenige beschränkt, was dem A ohne Rücksicht auf das B und dem B ohne Rücksicht auf das A zukommt. Und gänzlich unverständlich bleibt, wie ich aus den Eigenschaften des B etwas über A erkennen kann, solange ich wirklich nur die Eigenschaften des A an sich und des B an sich berücksichtige: wie ich z. B. durch das bloße Zugleich-bedenken der Röte des A und der Grünheit des B darauf kommen soll, daß A eine andere Farbe hat als B. Eben dies jedoch setzt WOLFF als ganz selbstverständlich voraus, und fährt unbeirrt fort: „Vielmehr besteht die Relation lediglich in einer gewissen (wahren oder fiktiven) Abhängigkeit eines Wesens von einem anderen." Denn „in A wird der Grund gefunden, warum etwas von B ausgesagt werden kann"; dieses Prädikat von B hat daher seinen Grund in A; was aber in einem anderen seinen Grund hat, ist von ihm abhängig. So z. B. sei die Beziehung des Kain zu Adam „eine wahre Abhängigkeit seines Seins von einem anderen", die des Adam zu Kain hingegen eine fiktive Abhängigkeit, „insofern das Dasein des Kain . . . der Grund ist, um dessentwillen Adam, wegen seines den Kain hervorbringenden Zeugungsaktes, Vater genannt werden kann". Wir sind demnach bereits glücklich wieder bei der Schlußfolgerung des CHRYSIPP angelangt: da der Vater, um Vater zu sein, eines Kindes bedarf, so ist er von diesem abhängig, und diese Ab-

[1]) Ontolog. § 855. [2]) Ibid. § 856. [3]) Ibid. § 857.

Digitized by Google

hängigkeit ist das Wesen der Relation. Zum Ueberfluß wird nun gesagt, diese Abhängigkeit sei von derselben Art wie die des Kindes vom Vater, nur sei diese reell, jene fiktiv; d. h. also, das Wesen der Relation bestehe in einer (wenn auch oft nur fingierten) dynamischen Einwirkung — somit gewiß in einem metaphysischen Vorgang. Indes, es folgt ein unerwarteter Epilog, der diesen metaphysischen Charakter der Relation mit noch ganz anderer Deutlichkeit hervortreten läßt. Wir hören nämlich [1]: „Der Grund der Relation, oder dasjenige, woraus erkannt wird, daß eine Relation vorhanden ist, pflegt man das Fundament der Relation zu nennen. So ist der Grund der Relation der Zahl 3 zu der Zahl 6, daß $6 = 3 + 3$, oder $= 2 \times 3$ ist. Mithin ist das Fundament der Relation von 3 zu 6, daß 6 das Doppelte von 3 ist." Ebenso ist „das Fundament der Vaterschaft Adams . ., daß Kain das Dasein, welches von ihm ausgesagt wird, durch den Zeugungsakt des Adam erlangt hat", und „das Fundament der Relation des Kain zu Adam . ., daß Adam ihm durch den Zeugungsakt das Dasein geschenkt hat". Und mit der folgenden tiefsinnigen Lehre wird der verblüffte Leser entlassen [2]: „Denn die Relationen sind Eigenschaften der Dinge, welche diesen zukommen, nicht auf Grund einer Tätigkeit unseres Verstandes, sondern auf Grund des Fundamentes in der Sache selbst. Der Tätigkeit des Verstandes aber ist es zu verdanken, daß diese Eigenschaften erkannt werden." Brauche ich zu sagen, daß hiedurch alles Vorhergehende aufgehoben ist? Denn was hier das Fundament der Relation heißt, ist eben gar nichts anderes als die Relation selbst: auf den Sachverhalt, daß $6 = 3 + 3$ ist, kommt es an; daß er dann auch erkannt wird, versteht sich von selbst. Allein was heißt das: 6 ist $= 3 + 3$; A ist von B verschieden? Das war die Frage, und auf sie erhalten wir nur die Eine Antwort, daß es Etwas in den Dingen selbst sei, was von uns nur erkannt werde. Da jedoch niemand behaupten wird, es sei etwas an ihnen Wahrnehmbares (resp. da dies nur zu Unrecht behauptet werden könnte, wie sich bald genug zeigen wird), so bleibt die Relation letztlich eben doch ein unwahrnehmbares Etwas, ein metaphysisches *Ens*. Es scheint uns daher LOTZE [3] im wesentlichen das Richtige zu treffen, wenn er von „Beziehungen" spricht, „die wie haltbare Fäden, deren Stoff wir doch nicht anzugeben wüßten, über den Abgrund hinweggespannt wären, der Ein Wesen vom anderen trennt" — wenn auch dieser Denker selbst, recht ähnlich wie PLOTIN, weiterhin zunächst ebenfalls die dynamischen Beziehungen ausscheidet [4], dann alle übrigen auf subjektive Beziehungserlebnisse einzuschränken scheint [5], um sie endlich doch in animistischer Weise mit LEIBNIZ [6] auf Beziehungsgedanken einer weltdurchdringenden Gottheit zurückzuführen [7]. Denn auf solche hyperphysische Beziehungsfäden, oder mindestens auf von Einem Ding zum anderen überfließende Ströme eines

[1] Ontolog. § 858. [2] Ibid. § 865. [3] Mikr. I, S. 428. [4] Ibid. III, S. 474 f. [5] Ibid. III, S. 482 f. [6] Nouveaux Ess. II. 30. 4 (WW. V, S. 246). [7] Mikr. III, S. 507 ff.

Digitized by Google

Einwirkungsfluidums, laufen doch schließlich alle Versuche hinaus, welche die Relation als ein zwischen ihren Gliedern vorhandenes Etwas bestimmen möchten.

§ 25

Auf dem ideologischen Standpunkte kann man zunächst versuchen, den Relationsbegriff auf besondere Relationsvorstellungen zurückzuführen: sobald aber dieser Versuch mißlingt, bleibt nichts übrig, als ihn überhaupt zu bestreiten, indem man behauptet, die relativen Ausdrücke seien nur andere und in gewissen Fällen zweckmäßigere Bezeichnungen für die Relationsglieder, welche selbst, wie alle anderen Erlebnisse und Erlebnisgegenstände, vorgestellt werden könnten.

Da indes nach den eigenen Grundsätzen der Ideologie eine Verschiedenheit der Bezeichnung nur dann zweckmäßig sein oder überhaupt einen Sinn haben kann, wenn ihr auch eine Verschiedenheit der Vorstellungen entspricht, so gerät diese Position mit sich selbst in einen Widerspruch, dem nicht anders zu entgehen ist, als durch die Preisgabe der ideologischen Voraussetzung, daß ein empirischer Relationsbegriff nur auf Grund von Relationsvorstellungen möglich sei.

ERLÄUTERUNG

1) Der metaphysische Relationsbegriff war unhaltbar als ein außerempirischer Begriff: weder unwahrnehmbare Beziehungsideen noch unwahrnehmbare Beziehungs-Fäden oder Ströme konnten dasjenige sein, was uns zu Relationsaussagen veranlaßt, somit auch nicht dasjenige, was wir mit diesen meinen. Die Ideologie postuliert deshalb mit Recht einen empirischen Relationsbegriff. Und ihrer bekannten Voraussetzung zufolge meint sie, ein solcher sei nur möglich, wenn die Relationen wahrgenommen und phantasiert, also vorgestellt werden können. Allein dieser Forderung steht die Tatsache entgegen, daß nicht nur überhaupt Relationen zwischen Vorstellungen und Vorstellungsobjekten verschiedener Sinnesgebiete ausgesagt werden, sondern auch insbesondere dieselben Relationen zwischen solchen des Einen und solchen eines anderen Sinnesgebietes; ferner die weitere Tatsache, daß niemand in seinem Bewußtsein eine Vorstellung von aufeinander bezogenen Beziehungsgliedern aufzeigen kann, an der außer den Vorstellungen der Beziehungsglieder noch eine besondere Relationsvorstellung nachweisbar wäre. Es besteht hier ein ganz ähnliches Verhältnis, wie wir es oben (§ 13) zwischen Qualitäten und

Digitized by Google

Substanz kennen lernten. Und in der Tat kann man die aufeinander bezogenen Relationsglieder als Komplex auffassen, wo dann die Relation (als dasjenige, was dieser Komplex noch außer seinen Elementen enthält) der Substanz entspricht; wie ja auch dort die Substanz als eine Relation der aufeinander bezogenen Qualitäten hätte aufgefaßt werden können. Demgemäß wird auch an diesem Punkte der schon in jenem Zusammenhange (§ 13. 7) unternommene Versuch nicht fehlen, die Relation als Vorstellungsinhalt zu retten, indem man sie als die Gestaltqualität der Relationsglieder bezeichnet; doch verspricht dieser Versuch hier nicht mehr Erfolg als dort. Scheint sich demnach ein den ideologischen Forderungen genügender empirischer Relationsbegriff nicht nachweisen zu lassen, so bleibt nur übrig, zu leugnen, daß ein solcher überhaupt möglich sei. Allein die ungeheuerliche Behauptung der absoluten reellen Beziehungslosigkeit alles Seienden (welche ja die Lehre von der Momentanvernichtung noch um ein Erkleckliches überbieten würde) schreckt doch zurück, und findet deshalb nur halbe und inkonsequente Anhänger. Man sucht darum lieber zu zeigen, daß, von 2 Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen eine Relation aussagen, nur eine eigentümliche und manchmal angemessene Weise sei, überhaupt von ihnen zu reden; und daß somit, da ja diese Erlebnisse oder Erlebnisgegenstände an sich ohne Zweifel vorgestellt werden können, auch die Relationsaussage nichts Unvorstellbares zu ihnen hinzufüge: daß (mit anderen Worten), sowie ein Ding für diesen Standpunkt nichts anderes ist als die Summe seiner Qualitäten ohne einigende Substanz, auch die in einer Relation stehenden Glieder nichts anderes seien als die Summe dieser Glieder ohne eine sie aufeinander beziehende Relation. In prägnanter Kürze: wenn man von zwei Dingen sagt, sie stünden zueinander in einer Beziehung, so sei dies nur eine eigentümliche Art, zu sagen, sie stünden in gar keiner Beziehung. Wenn diese These, außer ihrer klaren Formulierung, noch einer andern Widerlegung bedürfte, so würde diese geliefert durch die Erwägung, daß nach allen ideologischen Prinzipien Bezeichnungsweisen doch ihren Sinn nur von den bezeichneten Vorstellungen haben können; daß deshalb auch eine andere Bezeichnungsweise nur angemessen oder zweckmäßig sein kann, wenn sie auf einen veränderten Vorstellungsinhalt hinweist: und daß es daher ganz undenkbar ist, es könnte manchmal zweckmäßig sein, zwei Erlebnisse oder Erlebnisobjekte mit relativen Ausdrücken zu bezeichnen, wenn sie dabei doch nur nach ihrer absoluten Beschaffenheit vorgestellt würden. Sind aber auf solche Art hier alle Auswege versperrt, so bleibt nichts

Digitized by Google

übrig, als umzukehren, und einen empirischen Relationsbegriff zu suchen, der nicht von Relationsvorstellungen abgezogen ist. — Diesen schematischen Gang der dialektischen Gedankenbewegung wollen wir nun wiederum durch die Betrachtung einiger geschichtlicher Einzelheiten zu verlebendigen trachten.

2) Den unglücklichen Versuch, Relationsvorstellungen zu konstruieren, scheint mir LOCKE als Erster unternommen zu haben. Die unglaubliche objektive Unklarheit, welche durchweg das sehr intensive subjektive Klarheitsbewußtsein dieses Denkers begleitet, macht es freilich (hier wie in vielen anderen Fällen) besonders schwer, seiner eigentlichen Meinung habhaft zu werden; denn auf Einer Druckseite vertritt er drei ganz verschiedene Standpunkte. Einmal heißt es[1]), wenn eine Vorstellung (*idea*) daraus entstehe, daß der Geist in einem Dinge eine „Hinsicht" (*respect*) auf etwas anderes finde, so enthalte diese Vorstellung eine Relation: dieses in dem Dinge vorgefundene objektive Verhältnis ist offenbar ein metaphysisches Gebilde aus der Verwandtschaft des *Fundamentum relationis*. Dann wird an vielen Stellen[2]) ganz verständig das Wesen der Relation in eine subjektive Vergleichung gesetzt — eine Auffassung, die wir im nächsten Paragraphen erörtern werden. Daneben her aber geht drittens ein beständiges Reden von den „Vorstellungen, welche durch relative Ausdrücke bezeichnet werden"[3]); von den „einfachen Vorstellungen der Sensation oder Reflexion, in denen alle Relationen enden, und mit denen sie es zu tun haben" (*in which they terminate and about which they are concerned*)[4]); ja ausdrücklich wird von den Relationen gesagt[5]), daß „die Begriffe (*notions*), welche wir von ihnen haben, lediglich gewisse einfache Vorstellungen, und also ursprünglich von Sensation oder Reflexion abgeleitet" seien. Was man sich hiebei denken solle, ist freilich schwer einzusehen, und das einzige Beispiel, dessen wir gewürdigt werden, — ist für diesen Autor so recht charakteristisch. Wir hören nämlich[6]): „Es ist evident, daß jede Relation endet, und letztlich gegründet ist, in jenen einfachen Vorstellungen, die wir durch Sensation oder Reflexion empfangen haben, so daß alles, was wir selbst in Gedanken haben (wenn wir überhaupt etwas denken, und eine Meinung ausdrücken wollen) oder Anderen anzeigen wollen, wenn wir jene Worte gebrauchen, welche Relationen bezeichnen, nichts anderes ist, als gewisse einfache Vorstellungen, oder Gruppen einfacher Vorstellungen, eine mit der anderen verglichen. Dies ist so offenbar bei jener Art, die man proportional nennt, daß nichts in höherem Grade offenbar sein kann. Denn wenn jemand sagt, Honig sei süßer als Wachs, so ist klar, daß seine Gedanken bei dieser Relation enden in dieser einfachen Vorstellung: Süßigkeit . . ." Mit alledem ist natürlich gar nichts bewiesen oder auch nur behauptet, als was

[1]) Ess. II. 25. 2 (WW. I, S. 317). [2]) z. B. Ess. II. 25. 1 und 5 (WW. I, S. 315 u. 317). [3]) Ibid. II. 25. 8 (WW. I, S. 321). [4]) Ibid. II. 25. 9 (WW. I, S. 320). [5]) Ibid. [6]) Ibid. II. 28. 18 (WW. I, S. 380 f.).

Digitized by Google

niemand bezweifelt hat: daß nämlich die Beziehungsglieder vorstellbar sind. Allein für jeden Anderen ist auch „so offenbar, daß nichts in höherem Grade offenbar sein kann", daß, wenn jemand sagt, Honig sei süßer als Wachs, das Relative dieses Gedankens nicht in dem Begriff *Süßigkeit*, sondern in dem Begriff *Mehr* liegt; und daß daher die ganze Frage sich nicht darum dreht, ob das, was „eins mit dem anderen verglichen" wird, vorgestellt werden kann, sondern im besten Falle darum, ob das Vergleichen selbst ein Vorstellungsinhalt ist. Ebenso klar ist ferner, daß die Relation des Mehr ebensowohl Helligkeiten, Tonstärken, Tonhöhen, Wärme- und Kälteempfindungen usw. zu Relationsgliedern haben kann wie Süßigkeitsvorstellungen, und daß deshalb eine sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung dieser Relation von vorneherein gar nicht in Frage kommt. (Eine mögliche Einwendung gegen diese Folgerung werden wir im nächsten Kapitel berücksichtigen). Es kann demnach hier überhaupt nur von innerer Wahrnehmung und Vorstellung die Rede sein. Und diesen Standpunkt hätte LOCKE ohne Zweifel einnehmen müssen, wenn er das Wesen des Problems verstanden hätte. Da er nämlich neben den (äußeren) Vorstellungen der Sensation, wie wir schon einmal sahen (§ 12. 13), noch Vorstellungen der Reflexion unterscheidet, und diese letzteren bestimmt[1]) als „solche, welche der Geist erhält durch Reflexion auf seine eigenen Tätigkeiten in ihm selbst" (unter welchen „Tätigkeiten" vorzüglich „Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Wissen, Wollen" zu verstehen sind) — so hätte er vernünftigerweise folgende Position beziehen müssen: während die Relationsglieder Inhalte beliebiger Vorstellungen der Sensation oder Reflexion sein können, sind die Relationsvorstellungen, als Vorstellungen unserer geistigen Vergleichungstätigkeiten, ausschließlich Vorstellungen der Reflexion. Daß sich von diesem Gedanken keine Spur bei LOCKE findet, beweist sein mangelhaftes Verständnis des Problems; damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Gedanke endgültig haltbar wäre. Indem wir uns vielmehr vorbehalten, den Begriff der geistigen Tätigkeiten (des Inbeziehungsetzens) im nächsten Paragraphen näher zu besprechen, muß doch bereits hier bemerkt werden, daß auch dieser Versuch, den Begriff der Relationsvorstellung zu retten, schon deshalb fehlschlagen muß, weil er der Verschiedenheit der einzelnen Relationen in keiner Weise gerecht wird. Vergleichen nämlich ist, im besten Falle, doch ein sehr einförmiges psychisches Gebilde, an dem andere Merkmale als ein Hin- und Herwandern der Aufmerksamkeit und ein Tätigkeitsbewußtsein schwer aufzuzeigen sein möchten; die Relationen dagegen sind bekanntlich außerordentlich mannigfaltig. Wie sollen also die Beziehungen Dasselbe und ein Anderes, Gleich und Verschieden, Aehnlich und Unähnlich, Mehr und Weniger, Stärker und Schwächer, Rechts und Links, Oben und Unten, Vorn und Hinten, Früher und Später etc. etc. Inhalte verschiedener Vorstellungen sein,

[1]) Ess. II. 1. 4 (WW. I, S. 78).

Digitized by Google

und zugleich sämtlich Inhalte von Vergleichungsvorstellungen, wenn doch das Vergleichen in all diesen Fällen als ganz dieselbe „geistige Tätigkeit" dem Bewußtsein sich darstellt? Oder kann irgend wer einem Vergleichungsbewußtsein anmerken, ob es sich um ein Vergleichen in Bezug auf Gleichheit, in Bezug auf Verschiedenheit, in Bezug auf Größe oder in Bezug auf Stärke handelt? Allein wenn das Vergleichen nur eine formale Vorbedingung für das Auftreten des Relationsbewußtseins ist, so kann auch die Relationsvorstellung nicht eine Vorstellung des Vergleichens sein. Und damit stehen wir wieder vor der Frage: was soll der Inhalt dieser Relationsvorstellungen sein? Jetzt aber wird das Aussichtslose dieser Frage wohl schon einleuchten. Denn daß ein Mehr oder Weniger, ein Aehnlich oder Unähnlich keine Farbe, kein Ton, kein Geschmack ist, mithin überhaupt kein möglicher Inhalt sensorischer Wahrnehmung und Vorstellung, war schon früher klar; und daß es auch kein Vergleichen, überhaupt keine geistige Tätigkeit, somit auch kein möglicher Inhalt reflexiver Wahrnehmung sein kann, ist eben gezeigt worden. Damit ist das ganze Gebiet des Vorstellens, soweit es auch Lockes ideologisches Schema ausdehnen mochte, erschöpft, und trotzdem in ihm kein Platz für die postulierten Relationsvorstellungen gefunden worden.

3) Diese Bemerkungen gegen Locke wenden sich auch gegen moderne Erneuerer seiner Ansicht. Am weitesten unter ihnen geht wohl Meinong, welcher als selbstverständlich vorauszusetzen scheint, daß man Relationen wie z. B. Aehnlichkeit[1]), Verschiedenheit[2]), Widerspruch[3]) vorstellen, ja sogar wahrnehmen[4]) könne. Nun weiß ich nicht, ob die Zuversicht, mit welcher dies behauptet wird, unter anderen Umständen die Festigkeit meiner Ueberzeugung erschüttern würde, daß ich völlig außer stande bin, eine solche Wahrnehmung und Vorstellung meinesteils zu leisten; allein jedenfalls ist dies jetzt nicht der Fall, da Meinong selbst sich so ziemlich in der gleichen Lage zu befinden scheint. Denn nicht nur erfahren wir[5]), daß gar häufig „der Anteil einer besonderen R[elations]-Vorstellung neben den sehr deutlich vorliegenden A- und B-Vorstellungen sich der Beobachtung gar nicht sehr aufdrängt", ja daß dies „seinen natürlichen Grund darin haben" könne, „daß die R-Vorstellung eben einfach fehlt", wie denn auch „die Fälle solchen Fehlens ... nichts weniger als selten" seien; sondern ganz allgemein wird zugestanden[6]): „Relationen werden also wohl jederzeit wahrnehmungsflüchtig sein." Hienach steht somit die Eine Tatsache fest, daß wir Relationswahrnehmungen im Bewußtsein nicht aufzeigen können. Daß sie trotzdem dort zwar vorhanden seien, sich aber tückisch dem Bemerktwerden entzögen, ist eine Hypothese, die von vorneherein wenig Ansprechendes an sich hat, und erst recht jede Grundlage verliert, wenn einerseits die Unmöglichkeit einer solchen Wahrnehmung eingesehen,

[1]) Complex. und Rell. S. 257. [2]) Gegenstände h. Ordg. S. 190; Annahmen S. 122 f. [3]) Complex. und Rell. S. 262. [4]) Annahmen S. 65; vgl. S. 128 und 135. [5]) Annahmen S. 142. [6]) Gegenstände h. Ordg. S. 242.

Digitized by Google

andererseits das Relationserlebnis als ein von der Wahrnehmung durchaus verschiedenes erwiesen wird.

Dagegen hat MEINONG [1]) vollkommen recht, wenn er die „Koinzidenz" von Relation und Komplexion betont: jeder Komplex kann aufgefaßt werden als eine Summe von aufeinander bezogenen Elementen, und die Glieder jeder Beziehung bilden in dieser ihrer Beziehung einen Komplex. Auch wenn v. EHRENFELS [2]) und CORNELIUS [3]) deswegen die Relationen zu den Gestaltqualitäten (§ 13. 7) rechnen, so ist gegen diese formale Subsumption noch nichts einzuwenden; denn es ist natürlich richtig, daß z. B. Eine Verschiedenheitsbeziehung einer anderen auch dann ähnlich sein, und auch dann an sie erinnern kann, wenn die „verschiedenen" Erlebnisse oder Erlebnisgegenstände selbst einander durchaus nicht ähnlich sind, und auch durchaus nicht aneinander erinnern. Nur ist damit herzlich wenig gesagt. Und wenn gewiß niemand dem zweiten der genannten Autoren glauben wird, das Wesen des Nacheinander bestehe darin, an anderes Nacheinander zu erinnern, und das Nebeneinander sei von ihm nur dadurch verschieden, daß es eben nicht an anderes Nacheinander, sondern an anderes Nebeneinander erinnere; so werden wir auch der Meinung des ersten schon deshalb nicht zustimmen können, weil der zeitliche Wechsel der Aufmerksamkeit (von Einem Beziehungsgliede zum andern), durch den er die „Gestaltqualität" der Beziehung „fundiert" glaubt, doch bei allen Relationen derselbe ist, während die Relationserlebnisse offenbar höchst mannigfacher Art sind. Immerhin mag vielleicht die Gleichung Relation = Gestaltqualität einen gewissen Anhaltspunkt darbieten, um das Wesen der Relation psychologisch zu bestimmen, da sich uns ja das der Gestaltqualität schon einigermaßen enthüllt hat (§ 15. 11). Allein auf dem Boden der Ideologie wird jenes gewiß ebensowenig möglich sein wie dieses; vielmehr erweist sich im Rahmen dieser Ansicht das Unternehmen, das Relationsbewußtsein näher zu bestimmen, da es hier zusammenfällt mit dem Versuch, Relationsvorstellungen nachzuweisen, allerdings als vollkommen aussichtslos.

4) Hieraus ziehen nun, wie schon erwähnt, kühnere und entschlossenere Denker den Schluß, daß alles Relative bloß Sache der Benennung sei. Freilich ein Radikalismus, der viel vom Mute der Verzweiflung an sich hat. Denn man kann der Logik wie dem gesunden Verstande kaum ungescheuter ins Gesicht schlagen, als jene Denker tun mußten, von denen jetzt zu sprechen ist. An ihrer Spitze steht HOBBES. Relativ, sagt er [4]), seien jene Namen, welche auf Grund einer Vergleichung gegeben werden; doch nur die Namen, nicht die Sachen seien relativ. Denn [5]) die Relation sei dieselbe Eigenschaft, hinsichtlich deren die Vergleichung stattfinde. So z. B. sei „die Verschiedenheit des Weißen vom Schwarzen dieselbe Qualität (*idem accidens*) wie seine Weiße ... Denn dasjenige, was ..., wenn es nicht mit einem

[1]) Complex. u. Rell. S. 254. [2]) Gest. Qual. S. 273 f. [3]) Gest. Qual. S. 116. [4]) De corp. I. 2. 13 (Opp. Lat. I, p. 20 f.). [5]) Ibid. II. 11. 6 (Ibid. p. 120).

Digitized by Google

anderen verglichen wird, weiß genannt wird, dasselbe heißt . . ., wenn es so verglichen wird, . . . verschieden" (*Nam quod album vocatur, quando non comparatur cum alio, idem comparatum dicitur dissimile*). Es wäre natürlich nicht schwer, hier schulgerecht eine Aequivokation nachzuweisen: nämlich eine Verwechslung zwischen dem Ding, welches, und der Eigenschaft, wegen deren es einen Namen erhält (somit in der von J. St. Mill erneuerten scholastischen Terminologie: zwischen dem denotierten Objekt und der konnotierten Eigenschaft, oder, wie wir auch sagen können, zwischen dem benannten Ding und der genannten Qualität). Denn es ist freilich dasselbe Stück Zucker, das einmal *weiß* heißt, und ein andermal (mit einem Stück Kohle verglichen) *verschieden*. Aber es kann gewiß nicht auf Grund „desselben *accidens*" beide Namen erhalten: denn nicht nur heißt doch auch das Stück Kohle (vom Zucker) *verschieden*, obwohl es diese Eigenschaft (Weiß) nicht, vielmehr die entgegengesetzte (Schwarz) besitzt; sondern auch das Stück Zucker heißt trotz dieser Eigenschaft nicht *verschieden*, sondern *gleich*, wenn es mit einem Stück Salz verglichen wird. Indes, diese Tatsachen selbst sprechen eine lautere Sprache als die logische Versündigung; und die erste Frage, die wir an Hobbes zu stellen haben, lautet deshalb: wie kann die Vergleichungsbeziehung dieselbe Qualität sein wie die verglichene Eigenschaft, wenn doch dieselbe Vergleichungsbeziehung auch auf Grund der entgegengesetzten Eigenschaft, und wenn umgekehrt auf Grund derselben Eigenschaft auch die entgegengesetzte Vergleichungsbeziehung ausgesagt werden kann? Die zweite Frage dagegen wird man noch allgemeiner so formulieren dürfen: warum soll es denn zweckmäßig sein, dieselbe Qualität einmal *weiß* und einmal *verschieden* zu nennen? Doch wohl, weil in beiden Fällen entweder das Ding oder der Erlebniskomplex, den es in uns erregt, ein anderer ist. Das Ding aber ist ja offenbar kein anderes. Also doch wohl der Erlebniskomplex — und es hilft nichts, statt das „Vergleichen" psychologisch zu analysieren, auf eine mehrfache Art der Benennung sich auszureden.

Man könnte meinen, es sei verschwendete Mühe, mit solchen Behauptungen sich auseinanderzusetzen. Auf ihr Alter jedoch dürfte man eine solche Meinung jedenfalls nicht stützen. Denn noch nach zwei Jahrhunderten haben sie Anhänger gefunden. J. Mill hat die Lehre des Hobbes mit Haut und Haaren wieder vorgetragen und sie überdies (was man kaum für möglich halten sollte) noch erheblich verdorben. Ihm zufolge [1]) sind relative Worte paarweise Worte, nämlich Namen solcher associativ verknüpfter Dinge, für die es zweckmäßig ist, in dieser ihrer Verknüpfung besondere Namen anzuwenden (*Relative terms . . . always exist in pairs . . . It is asked, why we give names in pairs? . . . because the things named present themselves in pairs; that is, are joined by association. . . . What is the reason that some pairs do, while many more do not, receive*

[1]) Anal. II, S. 6 ff.

Digitized by Google

relative names? ... We name those which we find it of most importance to have named, omitting the rest. It is a question of convenience, solved by experience). Dies kann nicht bloß heißen, die Beziehung werde stets durch zwei Worte ausgedrückt. Denn J. MILL kennt die „synonymen" Relationen (§ 22. 3), bei denen dies nicht der Fall ist, selbst sehr wohl [1]), und sagt an eben unserer Stelle, in „anderen Fällen genüge Ein Wort für beide Namen". Gemeint scheint vielmehr zu sein, daß der oder die Relationsausdrücke gemeinsame Namen für zwei Objekte (die Relationsglieder) seien. Darauf erwartet der Autor selbst die Frage: wozu brauchen wir solche? Allein seine Antwort ist vollkommen sinnlos. Denn die Association bezieht sich auf die „Reproduktion" der Vorstellungen, demnach auf Phantasmen; in Beziehungen dagegen stehen doch ebensowohl perzipierte als phantasierte Vorstellungsinhalte. Wer aus einem warmen Zimmer in die kalte Luft tritt, erlebt unmittelbar, daß sein Zustand ein anderer geworden ist; was mit diesem Erlebnis die Association zu tun haben sollte, ist schlechterdings unerfindlich. Zugleich genügt dieses Beispiel wohl auch, um das Verkehrte der J. MILLschen Ansicht hinlänglich fühlbar zu machen. Denn wie würde er es deuten? Als einen Fall, in dem es „bequem" (*convenient*) ist, für Wärme- und Kälte-Empfindungen den gemeinsamen Namen *Anders* zu gebrauchen! Welch merkwürdige Benennung, die man ebensogut auch als gemeinsamen Namen für Rot- und Grün-Empfindungen verwenden kann! Und warum? Auf Grund welches gemeinsamen Sachverhalts? Dies läßt sich nicht absehen, da das Relationserlebnis hier grundsätzlich ignoriert wird. Vielmehr, statt auf das Inbeziehungstehen, wird allein auf das Vorhandensein der Relationsglieder geachtet, die doch ebensowohl beide vorhanden sein und daher auch einen gemeinsamen Namen empfangen könnten, wenn sie (abgesehen von ihrer Zweiheit) nicht in einer Beziehung stünden. Und so haben wir in der Tat jene Lehre vor uns, von der ich oben sagte, ihr zufolge sei die Aussage des Inbeziehungstehens nur ein eigentümlicher Ausdruck für die Tatsache des Nichtinbeziehungstehens; und zugleich auch die Behauptung, es könne zweckmäßig sein, für denselben Tatbestand zwei ganz verschiedene Bezeichnungsweisen zu gebrauchen.

Demgegenüber bedeutet die Form, in die J. ST. MILL die Lehre seines Vaters gebracht hat, einen Anfang der Besinnung. Zwar wiederholt er [2]) zunächst, „der einzige Unterschied zwischen relativen und anderen Namen bestehe darin, daß sie paarweise gegeben werden"; dann aber fährt er fort: „Die Eigenart in dem Falle relativer Namen besteht darin, daß die konnotierte Tatsache zwei Gegenstände betrifft und nicht verstanden werden kann, ohne daß an beide gedacht würde. Es ist ein Phänomen, in dem zwei Objekte eine Rolle spielen." Der Nachdruck ruht hier noch ganz auf der durchaus nebensächlichen Zweizahl der Relationsglieder, die ja (abgesehen von der Zweiheitsbeziehung selbst) noch gar keine Relation zwischen

[1]) Anal. II, S. 22. [2]) Anal. II, S. 7 ff.

Digitized by Google

denselben bedingt. Der Fortschritt dagegen besteht in der nebenher einfließenden Erwähnung einer „Tatsache", eines „Phänomens", an dem diese Relationsglieder gemeinsam teilnehmen. Dies ist immerhin ein Anfang, jedoch ein Anfang, der nach der Fortführung schreit. Offenbar nämlich kommt Alles auf die Eigenart dieser Tatsache an: je nach dem verschiedenen Charakter derselben müssen sich ja die verschiedenen Relationen unterscheiden; denn ohne Zweifel ist es eine ganz andere Tatsache, auf Grund deren die an ihr teilnehmenden Objekte *ähnlich*, und eine andere, auf Grund deren sie *nebeneinander* heißen. Allein jeder Versuch, diese Eigenart zu analysieren, hätte zu der Erkenntnis geführt, daß diese Beziehungstatsachen nie Vorstellungen sein können, da sie sich in ganz gleicher Weise „zwischen" Vorstellungen aller Sinnesgebiete finden; und mit dieser Erkenntnis wäre zugleich der ganze ideologische Relationsbegriff endgültig überwunden.

§ 26

Für den kritizistischen Standpunkt stellen sich die Relationen als subjektive Zutaten zu den Vorstellungen oder Vorstellungsinhalten dar, und zwar entweder überhaupt als Verstandestätigkeiten, durch welche die Vorstellungen oder deren Inhalte aufeinander bezogen, oder insbesondere als Beziehungsbegriffe, unter welche sie vom Verstande gebracht werden.

Wird indes die letztere Ansicht durch die schon in § 20 gegen den kritizistischen Identitätsbegriff vorgebrachten Gründe widerlegt, so streitet doch auch die erstere mit den Forderungen der Psychologie; denn im Bewußtsein erleben wir nur in manchen Fällen ein die Aussage der verschiedensten Relationen vorbereitendes stets gleichartiges Tätigkeitsbewußtsein; unbewußte beziehende Denktätigkeiten aber können einem empirischen Relationsbegriffe unmöglich zu Grunde liegen.

ERLÄUTERUNG

1) Wir erweitern hier den Begriff des Kritizismus gegenüber jener Gestalt, in der wir ihn bisher allein kennen gelernt haben; und dem entsprechend wird sich auch der Kreis seiner historischen Vertreter ausdehnen müssen. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens, das erst an einer späteren Stelle seine völlige Aufklärung empfangen kann, sei hier einstweilen folgendes gesagt. Der ideologische Relationsbegriff krankte an dem πρῶτον ψεῦδος, eine Beziehung könne Gegenstand eines empirischen Begriffes nur dann sein, wenn sie auf rezeptive Weise erfahren werde, d. h. Inhalt einer Wahrnehmung oder eines Phantasmas, kurz einer Vorstellung sei. Demgegenüber ist festzustellen,

Digitized by Google

daß der empirische Charakter dieses Begriffes nicht aufgehoben wird, wenn er gedacht wird als abgezogen von reaktiven Erfahrungen, d. h. von Erlebnissen, mit denen das Subjekt gegen jene rezeptiven Vorstellungen (der Beziehungsglieder) reagiert. Innerhalb dieses Rahmens nun, den wir nicht mehr verlassen werden, ist es das Eigentümliche der kritizistischen Ansicht, daß sie diese Reaktion speziell als eine intellektuelle auffaßt: besondere Verstandestätigkeiten sollen es sein, die von jenen rezeptiven Eindrücken ausgelöst werden. Dies kann, allein es muß nicht heißen, daß diese Eindrücke unter bereitgehaltene „reine" Verstandesbegriffe der Relation gebracht würden; ebensowohl kann man sich auch denken, was die Vorstellungen der Beziehungsglieder auslösten, seien konkrete, auf sie selbst gerichtete intellektuelle Operationen, und von diesen konkreten beziehenden Tätigkeiten seien erst die Relationsbegriffe abstrahiert. Gegen die erstere Auffassung nun wird nach allem Vorhergehenden (§ 14. 3—6; § 20. 3—4) hier die kurze Erinnerung genügen: daß noch niemand die kategoriale Beziehung der Relationsglieder auf den Relationsbegriff in seinem Bewußtsein aufzuzeigen vermocht hat; und daß, wenn auch ein abstrakter Begriff von Nacheinander, Nebeneinander und Verschiedenheit erforderlich sein mag, um irgendwelche Erlebnisse als solche Beziehungen auszusprechen, wir doch gewiß Alle eine Folge, ein Zusammen und einen Wechsel in konkreter Unmittelbarkeit erleben können, ja nur wegen der eigentümlichen Art eines solchen Erlebnisses überhaupt im stande sind, es vielmehr dem Einen als dem andern der (von solchen Erlebnissen abgezogenen) Relationsbegriffe zu subsumieren. Um so notwendiger jedoch ist es, mit der anderen möglichen, und auch geschichtlich weit mehr verbreiteten Erscheinungsform des kritizistischen Relationsbegriffes sich auseinanderzusetzen.

Zunächst scheint uns einleuchtend, daß dieselbe der Ideologie gegenüber insofern einen großen Fortschritt bedeutet, als sie den Mut hat, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen: sie räumt ein, daß die Beziehung zwischen zwei Relationsgliedern noch etwas anderes ist als diese selbst, und zwar etwas anderes von einer andern Art. Die Relationsglieder sind vorstellbar, die Relation selbst ist nur denkbar: diese Trennung des Intelligibeln vom Sensibeln bedeutet eine Rückkehr zur Einfachheit und zur Ehrlichkeit. Und damit ist auch in der Weltanschauungslehre immer viel gewonnen. Sodann muß dieser Standpunkt in Schutz genommen werden gegen einen Einwurf, der sehr nahe liegt, und auf den wir kurz eingehen müssen, obwohl wir

Digitized by Google

sein Thema oben (§ 22. 4) von einer prinzipiellen Behandlung für jetzt ausgeschlossen haben. Man kann nämlich fragen: wie, alle Relationen sollen nur eine subjektive Zutat sein? Unterscheiden sich also *wenige* und *viele, ähnliche* und *unähnliche* Erlebnisse oder Erlebnisgegenstände objektiv gar nicht voneinander? Darauf ist zunächst zu sagen: gewiß unterscheiden sie sich, und zwar dadurch, daß eben die einen ein beziehendes Denken der Einen Art, die andern ein solches der andern Art gesetzmäßig nach sich ziehen. Die Zumutung aber, die Merkmale, welche in dem Einen Falle dieses, in dem andern jenes beziehende Denken bedingen, unabhängig von dieser ihrer Wirkung anzugeben, muß rundweg zurückgewiesen werden; denn diese Merkmale sind eben für uns nur durch diese Wirkungen zu erfassen. Wer dies verkennt, verfällt in die oben (§ 24. 3) berührten Absurditäten der Lehre vom Relationsfundament, welche die Relation ohne jeden Nutzen verdoppelt. Wollen wir versuchen, anzugeben, unter welchen Bedingungen jene Art des beziehenden Denkens eintritt, auf Grund deren wir etwa eine Zweiheit aussagen, so werden wir nie eine andere Antwort finden, als die: wenn zwei Objekte vorhanden sind. Allein um dieses sagen zu können, müssen wir schon wieder ebendasselbe beziehende Denken auf diese Objekte angewandt haben, und so erklären wir dieses letztere lediglich durch sich selbst, nämlich durch eine „Erklärung" von der Form: es werden solche Objekte in dieser Weise aufeinander bezogen, welche in dieser Weise aufeinander bezogen werden. Wenn daher die Erlebnisse und Erlebnisgegenstände außer ihrem subjektiven „Sein für uns" auch noch ein objektives „Sein an sich" besitzen, so sind jedenfalls jene ihrer Merkmale, welche bewirken, daß sie von uns in dieser bestimmten Weise aufeinander bezogen werden, in ihrem „Sein an sich" völlig unerkennbar; haben sie dagegen ein Sein überhaupt nur für uns, dann ist die Frage sinnlos, denn dann fällt eben ihr Sein mit ihrem Bezogenwerden zusammen, und dieses ist deshalb dann gewiß nicht „subjektiver" als jenes. Uebrigens braucht man in dieser Erörterung nur den Ausdruck *beziehendes Denken* durch den andern *Beziehungserlebnis* zu ersetzen, um ihr eine Form zu erteilen, die nicht nur dem kritizistischen, sondern auch dem pathempirischen Relationsbegriff zu Gute kommt.

Denn allerdings bin ich durchaus nicht der Meinung, daß der kritizistische Relationsbegriff eine Lösung des Relationsproblemes darstellt. Um dieses einzusehen, können wir von der Beobachtung ausgehen, daß jedenfalls in gewissen Fällen eine beziehende Verstandestätigkeit im Bewußtsein nicht aufzuzeigen ist. Wer z. B. (um an ein

Digitized by Google

schon gebrauchtes Beispiel anzuknüpfen) aus einem warmen Zimmer in die kalte Luft hinaustritt, erlebt ohne Zweifel eine „Veränderung"; allein daß er sich dabei tätig verhalte, wird er unter normalen Umständen sicherlich ebensowenig bemerken, als daß sein Verstand dabei irgend eine Leistung vollziehe. Schon dies legt den Gedanken nahe, daß die fragliche intellektuelle Operation dem Relationserlebnis nicht essentiell sein könne: es sei denn, sie werde als eine unbewußte gedacht. Dem steht jedoch zunächst entgegen, daß auch da, wo es den Anschein hat, als werde eine solche intellektuelle Operation bemerkt, dieselbe doch vorzugsweise einen vorbereitenden Charakter aufweist, wie dies z. B. bei einem absichtlich angestellten Vergleiche der Fall ist. Denn auch hier beschränkt sich doch die Tätigkeit auf das Spielenlassen der Aufmerksamkeit; was für einen Eindruck wir aber hiebei erhalten, dies scheint durchaus nicht von unserer Tätigkeit abzuhängen. Es steht demnach keineswegs so, als ob in jenen anderen Fällen etwas unbewußt bliebe, was in diesen bewußt ist; vielmehr, was in diesen bewußt ist (das absichtliche Vergleichen), das findet in jenen ganz gewiß überhaupt nicht statt; die eigentliche Beziehungstätigkeit dagegen müßte, wenn sie überhaupt stattfindet, eine immer und grundsätzlich unbewußte sein. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die Wahrnehmung, daß die Tätigkeit des Vergleichens stets dieselbe ist — und durchaus keine andere, wenn eine Aehnlichkeit und wenn eine Unähnlichkeit (oder auch ein Mehr und ein Weniger, ein Stärker und Schwächer) als ihr Ergebnis ausgesprochen wird. Allein es ist offenbar unmöglich, daß das Wesen der Relationen in einer Verstandestätigkeit bestehe, die auch bei der größten Mannigfaltigkeit derselben durchaus keine Verschiedenheiten zeigt. Diese Verschiedenheiten müßten somit gleichfalls an jenen unbewußten beziehenden Intellektualfunktionen haften, auf deren Annahme sich schließlich die kritizistische Relationsauffassung zurückgeworfen sieht. Und diese Annahme wäre nun weiter noch durch die Bedingung zu präzisieren, daß auch der Tätigkeitscharakter dieser vorgeblichen Intellektualfunktionen etwas grundsätzlich Unbewußtes sein müßte. Denn auch jene Denkerlebnisse, die wir wirklich im Bewußtsein vorfinden, schließen wohl ein Tätigkeitsbewußtsein in sich, sind indes darum noch lange keine realen Tätigkeiten. Wir müssen die genauere Ausführung dieser Unterscheidung einer späteren Stelle vorbehalten, und beschränken uns hier auf wenige Bemerkungen. Zu dem, was wir eine Tätigkeit nennen, gehört nämlich wohl auch ein (häufig eingelegtes) Tätigkeitsbewußtsein, vor allem

Digitized by Google

aber auch ein Subjekt, welches diese Tätigkeit ausübt, und ein von diesem verschiedenes Objekt, an dem sie ausgeübt wird. Das Bewußtsein jedoch zeigt uns von so dramatischen Vorgängen herzlich wenig: es kann in ihm etwa ein häufiger Wechsel der herrschenden Vorstellungen von einem Tätigkeits- und Anstrengungsbewußtsein begleitet werden; dagegen, daß irgend ein Wesen mit ihnen manipulierte, wird in ihm gewiß nicht unmittelbar erlebt, und am allerwenigsten eine Manipulation von jener Art des Fädenspinnens oder Brückenschlagens, die man sich allein unter einer „beziehenden Tätigkeit" vorstellen könnte.

Es steht daher folgendermaßen: das Bewußtsein zeigt Relationserlebnisse sehr verschiedener Art, die manchmal von einem Tätigkeitsbewußtsein einer einzigen Art begleitet werden. Dieses Bewußtsein also macht gewiß nicht das Wesen jener Erlebnisse aus. Sondern man könnte höchstens vermuten, es gebe daneben noch unbewußte reelle Beziehungstätigkeiten des Verstandes, deren Mannigfaltigkeit der Verschiedenheit der einzelnen Relationen zu Grunde läge. Diese Vermutung gehört nun zu jenen, die sich von vorneherein der Widerlegung wie dem Beweis entziehen, weil auch ihr Inhalt unserer Erkenntnis grundsätzlich entzogen ist. Doch Eines läßt sich mit voller Bestimmtheit behaupten: daß nämlich diese unbewußten Beziehungstätigkeiten (mögen sie nun existieren oder nicht) nicht dasjenige sein können, was wir unter einer Relation verstehen. Und zwar aus einem sehr einfachen Grunde. Der Kritizismus schlägt nämlich hier in die Metaphysik um. Ein Begriff, der grundsätzlich unbewußte Verstandestätigkeiten zum Inhalt hätte, wäre genau so außerempirisch wie ein solcher, der sich auf grundsätzlich unwahrnehmbare Relationen zwischen den Dingen bezöge. Von beiden könnten wir nicht unmittelbar wissen, sondern höchstens durch Vermittlung von Erlebnissen, die sie in unserem Bewußtsein veranlaßten. Die Aufgabe, solche spezifische Relationserlebnisse im Bewußtsein aufzuzeigen, bliebe deshalb durchaus zu Recht bestehen, auch wenn das Stattfinden beziehender Verstandestätigkeiten (als ihrer unbewußten Ursachen) völlig gewiß wäre — nur dürfte sich freilich die Notwendigkeit, diese anzusetzen, alsbald verlieren, wenn nur erst jene Aufgabe gelöst wäre. Und zugleich ist dieser Lösung jetzt grundsätzlich der Weg vorgezeichnet: die Relationserlebnisse sollen subjektiv-reaktive Zutaten zu den Vorstellungsinhalten sein; beziehende Verstandestätigkeiten sind es aber nicht, denn was wir derartiges erleben, genügt den Bedingungen des Problems nicht, und was diesen

Digitized by Google

etwa genügen könnte, erleben wir nicht. Damit ist gesagt, daß die Lösung unserer Aufgabe nicht im Rahmen des kritizistischen Relationsbegriffes gelingen kann.

2) Der kritizistische Beziehungsbegriff entsteht als die Lehre von der Subjektivität der Relationen. Diese kann zwar auch aus dem ideologischen Begriffe gefolgert werden, wie LOCKE in der Tat getan hat (auch er sagt[1]) ausdrücklich: „Relationen haben keine andere Realität als die sie im Geiste der Menschen haben"); allein im Zweifel ist es, wo nur diese Subjektivität sich klar ausgesprochen findet, doch ungleich wahrscheinlicher, daß dabei an eine die Relationsglieder in Beziehung setzende Verstandestätigkeit als daß an eine besondere Beziehungsvorstellung gedacht wird. In diesem Sinne tritt der Kritizismus zuerst bei den alten Skeptikern auf. Denn bei SEXTUS EMPIRICUS[2]) heißt es unter anderm: „Und daß in Wahrheit die *Relativa* (τὰ πρός τί πως ἔχοντα) nur im Denken (ἐπινοίᾳ μόνον) bestehen, jedoch keine Realität (ὕπαρξις) haben, kann man schon aus dem Geständnis der [stoischen] Dogmatiker lernen. Denn wo sie das Relative definieren wollen, sagen sie ganz in Uebereinstimmung hiemit: Relativ ist, was in Beziehung auf ein anderes gedacht wird (πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἕτερῳ νοούμενον). Hätten sie aber an der Realität teil, so würden sie sie nicht so definieren, sondern vielmehr so: Relativ ist, was in Beziehung auf ein anderes existiert (πρὸς ἕτερῳ ὑπάρχον)." Im Zuge dieser Gedanken liegt dann jene, wie oben (§ 22. 2) gezeigt, von PLOTIN ernstlich erwogene Ansicht, nach der alle nicht dynamischen Relationen nur auf unser Urteil (κρίσις) sich gründen sollten. Hiemit ist eine Spaltung eingeleitet, die sich durch das ganze Mittelalter, ja bis auf unsere Zeit erhalten hat: man nimmt nämlich jetzt eine Einteilung der Relationen vor in solche, die auch objektiv, und in solche, die nur subjektiv sind; und für jene Sach- oder Realrelationen operiert man mit einem metaphysischen, für diese Denk- oder Idealrelationen aber mit einem kritizistischen Relationsbegriff. Dieser Standpunkt tritt uns sehr deutlich z. B. bei THOMAS V. AQUIN entgegen. Ausdrücklich wendet er sich[3]) gegen diejenigen, welche „behauptet haben, die Relation sei nicht ein Gebilde der Natur, sondern bloß ein solches des Verstandes" (*non rem naturae, sed rationis tantum*), durch die Bemerkung: „Und dies ist deshalb offenbar falsch, weil die Dinge selbst eine natürliche Ordnung und Anpassung (*habitudinem*) aneinander besitzen." Und näher erklärt er sich so[4]): „Diese Beziehung (*respectus*) gehört in manchen Fällen zu der Natur der Dinge selbst, nämlich dann, wenn irgendwelche Dinge ihrer Natur nach einander zugeordnet (*ad invicem ordinatae*) sind und eine Neigung zueinander besitzen (*ad invicem inclinationem habent*). Und derartige Relationen sind notwendigerweise real. So z. B. hat ein schwerer Körper eine Neigung und Ordnung gegen den Mittelpunkt [der Erde]. So-

[1]) Ess. II. 30. 4 (WW. I, S. 395). [2]) Adv. math. VIII. 453. [3]) Summ. Theol. I. qu. 13, art. 7 in corp. [4]) Ibid. qu. 28, art. 1 in corp.

Digitized by Google

mit liegt schon in dem Schweren selbst eine gewisse Beziehung, in Beziehung auf den Mittelpunkt. Und ebenso verhält es sich bei anderen derartigen Beispielen. In gewissen Fällen dagegen liegt jene Beziehung, welche durch die sogenannten relativen Ausdrücke bezeichnet wird, lediglich in der Auffassung (*apprehensio*) des Verstandes, der das Eine mit dem andern vergleicht. Und dann handelt es sich um eine bloße Denkrelation (*relatio rationis tantum*), wie wenn der Verstand den Menschen mit dem Tiere vergleicht als die Art mit der Gattung." Nebenbei bemerkt ist diese Ausführung auch deshalb lehrreich, weil sie gewiß nicht zufälligerweise als Beispiel einer Realrelation eine eminent dynamische Beziehung anführt (vgl. § 22. 4), und durch den Ausdruck „Neigung" die Metaphysik in ihrem Hervorwachsen aus dem Animismus zeigt. Diese Distinktion nun erfreut sich, wie gesagt, fortwährend großer Beliebtheit; ja MEINONG [1]) hat sie sogar ins Ideologische übertragen, indem er, wie es scheint, den wahrnehmbaren Realrelationen die (lediglich) phantasierbaren Idealrelationen gegenüberstellt! Uns aber interessiert hier nur die kritizistische Hälfte der thomistischen Darlegung, in welcher die Annahme klar hervortritt, das Wesen der betreffenden Relationen bestehe in einer ihre Glieder aufeinander beziehenden Verstandestätigkeit. Diese Ansicht nun läuft durch die ganze neuere Spekulation hindurch, und wir sind ja ihren Aeußerungen (neben andersartigen) deutlich genug auch bei LOCKE und WOLFF begegnet. Ja im 19. Jahrhundert kann sie geradezu als die in den an KANT orientierten Denkkreisen herrschende bezeichnet werden. Als Beispiel mag es genügen, folgende ebenso deutliche als entschiedene Erklärung HAMILTONS [2]) anzuführen: „Eine Relation kann nicht von der Einbildungskraft vorgestellt werden. Ihre beiden Glieder, die beiden in Beziehung stehenden Dinge, können, jedes für sich, in der sinnlichen Phantasie abgebildet werden, nicht aber die Relation selbst. Diese ist der Gegenstand des Vergleichungsvermögens, oder des eigentlichen Intellekts." In jüngster Zeit hat LIPPS besonders nachdrücklich, nur in etwas veränderter Terminologie, diesen Standpunkt vertreten: „Relationen", sagt er [3]), „sind nicht gegenständliche Erlebnisse, d. h. sie sind nicht Qualitäten, Eigenschaften, Merkmale, Bestimmtheiten des Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten, von dem wir sagen, daß es in einer Relation stehe, oder daß zwischen ihm eine Beziehung obwalte." „Sie sind", fügt er später [4]) hinzu, „überhaupt nicht Inhalte, sondern sie sind Weisen, wie ich mich zu Inhalten verhalte und durch sie bestimmt finde." Und an der erstangeführten Stelle fährt er fort: „Relationen sind Apperzeptionserlebnisse, d. h. Weisen, wie ich mich, in meinem Apperzipieren, auf Gegenständliches, und wie ich Gegenständliches auf mich bezogen finde, oder sie sind Weisen, wie Gegenständliches in meinem Apperzipieren und durch dasselbe aufeinander bezogen erscheint. Alle Relationen oder Beziehungen führen sich zurück auf solche Relationen oder Beziehungen zwischen mir, dem Apperzipierenden, und dem

[1]) Annahmen S. 65. [2]) Lectures II, S. 312. [3]) E. u. R., S. 1 f. [4]) Ibid. S. 104.

Digitized by Google

Gegenständlichen, oder auf Relationen, die durch mein Apperzipieren zwischen Gegenständlichem gestiftet sind. Alle Relationsbegriffe verlieren gänzlich ihren Sinn, wenn wir absehen von diesen einzig unmittelbar erlebbaren Inhalten derselben." So herzlich wir nun dem negativen Teile dieser Darstellung beipflichten, so scheint uns doch ihr positiver Teil den Pferdefuß des Kritizismus hervorschauen zu lassen. Wir fragen nämlich: ist es denn wahr, daß wir all das „unmittelbar erleben"? Ohne Zweifel erleben wir etwas, wenn wir eine Relation aussagen; und auch dagegen, dieses Erlebnis (mit jenem unglücklichen, jedem öffentlichen Gebrauche prostituierten Wort) ein Apperzeptionserlebnis zu nennen, ist nur aus Zweckmäßigkeitsgründen etwas einzuwenden. Allein daß wir Apperzeptionstätigkeiten erlebten, dies ist aus den oben dargelegten Gründen entschieden zu bestreiten. Ja, ganz genau genommen, behauptet auch LIPPS dies selbst nicht. Denn was ist, ihm zufolge, der „unmittelbar erlebte" Inhalt des Relationsbegriffes? Nicht das Apperzipieren selbst, sondern Relationen zwischen dem apperzipierenden Subjekt, den apperzipierten Objekten, und den letzteren untereinander. Indes, wer sieht hier nicht den vitiösen Zirkel? Eben haben wir ja gehört, das Relationserlebnis falle nicht zusammen mit dem Erleben der Relationsglieder, sondern komme zu stande durch das „relationsstiftende" Apperzipieren derselben. Gibt es also ein Apperzipieren zweiter Ordnung, das sich auf das Subjekt und die Objekte der Apperzeptionsakte der ersten Ordnung richtet, und so fort ins Unendliche? Gewiß ist dies nicht die Meinung von LIPPS. Aber wo liegt die Quelle des Fehlers? Eben in der Tatsache, scheint mir, daß wir Apperzeptionstätigkeiten eigentlich nicht erleben, und insbesondere nicht eine solche Mannigfaltigkeit von Apperzeptionstätigkeiten, wie sie erfordert würde, um die Mannigfaltigkeit der Relationen zu fundieren. Denn dadurch ist die Möglichkeit abgeschnitten, das Apperzipieren selbst für die Relation zu erklären; und so bleibt nur übrig, die Apperzeptionsakte ihrerseits wieder in mannigfache Relationen als Glieder eintreten zu lassen. Und daß dies wirklich die Meinung von LIPPS ist, das zeigt sich am deutlichsten dort, wo er[1]) „das Bewußtsein der Mehrheit" zurückführt auf „ein Bewußtsein vom gleichzeitigen Stattfinden mehrerer ... Apperzeptionsakte". Hier liegt der Zirkel handgreiflich zu Tage, und zugleich sein Mittelpunkt: daß nämlich die Tatsachen kategorisch verbieten, die Apperzeptionsakte selbst den Relationserlebnissen gleichzusetzen. Im Bewußtsein gegeben sind jedoch lediglich die letzteren; und daraus fließt die Konsequenz, daß die Apperzeptionsakte, und überhaupt die angeblichen beziehenden Verstandestätigkeiten, im Grunde nur als unbewußte Vorgänge gedacht werden können. Diese Konsequenz hat auch hier wieder das *enfant terrible* des Kritizismus, ED. V. HARTMANN, gezogen; denn die „Urkategorie der Relation" beruht ihm[2]) durchaus auf unbewußten (wenn auch letztlich nicht individuellen, sondern kosmischen) Intellektualfunktionen. Allein hierüber

[1]) E. u. R. S. 24. [2]) Kat. L. S. 186.

Digitized by Google

ist schon oben das Nötige gesagt worden: daß es nämlich zunächst nicht darauf ankommt, woher die Relationserlebnisse stammen, was ihre dramatische Vorgeschichte ist, sondern darauf, was sie sind? Mag daher diese Vorgeschichte noch so reich an unbewußten Intellektualfunktionen, Apperzeptionsakten und überhaupt an beziehenden Verstandestätigkeiten sein: jene Relationserlebnisse, von denen die Relationsbegriffe abgezogen sind, müssen sich im Bewußtsein nachweisen lassen. Daß aber diese Forderung im Rahmen des kritizistischen Relationsbegriffes nicht erfüllt werden kann, dürfte nunmehr hinlänglich deutlich geworden sein.

§ 27

Für den pathempirischen Standpunkt ist die Relation ein Gefühl, und zwar ein solches, welches vor der Vorstellung der Relationsglieder vorhergeht, und in welches diese, auch nachdem sie sich aus ihm differenziert haben, eingebettet bleiben: somit ein Moment jener Totalimpression (§ 15), die dem aus den aufeinander bezogenen Relationsgliedern bestehenden Komplexe subsistiert.

Die Verifikation dieser Auffassung erfolgt nach Analogie der §§ 15 und 21.

ERLÄUTERUNG

1) Daß wir nicht im stande sein würden, unsern endgültigen Relationsbegriff sofort an allen einzelnen Relationen zu erproben — auf diesen nach der Anlage dieses Buches selbstverständlichen Mißstand haben wir schon früher (§ 22. 1) uns vorbereitet. Und wir können hier nur den Vorsatz erneuern, diese Bewährung von Fall zu Fall im Verlaufe der Untersuchung nachzutragen. Einstweilen müssen wir, neben demjenigen, was uns das vorige Kapitel über die numerische Identität gelehrt hat, namentlich an das uns halten, was uns damals (§ 21. 3) über die Parität, als das Fundament der Gleichheitsaussage, vorgekommen ist.

Erinnern wir uns nun der 3 Fragen, in die sich uns seinerzeit (§ 22. 3) das Relationsproblem zerlegt hat, so braucht uns die erste nicht lange zu beschäftigen. Wir beantworten sie in den Sätzen: Ja, die Aussage einer Relation setzt außer dem Vorhandensein oder Stattfinden der Relationsglieder noch das Stattfinden eines Relationserlebnisses voraus, und zwar eines Relationsgefühls — eines Relationsgefühls, wie wir solche schon in der (eingelegten) Ichkontinuität und in der Parität kennen gelernt haben, und wie wir deren noch zahlreiche andere kennen lernen werden.

Digitized by Google

Eine längere Erörterung erheischt die Beantwortung der zweiten Frage, welche das Verhältnis des Relationsgefühls zu den Relationsgliedern betrifft. Diese Beantwortung gipfelt in dem Satze, daß sich das Relationsgefühl zu den Relationsgliedern verhalte wie die Totalimpression zu den Qualitäten (§ 15), wobei der Komplex der aufeinander bezogenen Relationsglieder dem Dinge entspricht. Die charakteristischen Züge dieses Verhältnisses waren: zeitliche Priorität der Totalimpression; Differenzierung der Qualitäten aus dieser; und „Einbettung" derselben in sie auch nach dieser Differenzierung. Diese Züge treten nun auch hier hervor. Die zeitliche Priorität des Relationsgefühls ist zunächst ganz unzweifelhaft bei jenen Relationen, welche ein gleichzeitiges Erleben ihrer Glieder zulassen. Daß z. B. zwei Objekte wahrgenommen werden, zwei Gedanken mir einfallen, weiß ich früher, als was für Objekte, was für Gedanken es sind. „Ein Paar" (und ebenso „eine Einheit" oder „eine Vielheit") ist der erste, „ein Paar Türme" (und ebenso „Ein Baum" oder „viele Ameisen") erst der zweite Eindruck. Aber auch da, wo das Wesen der Relation ein successives Erleben erfordert, liegt die Sache nur scheinbar anders, und auch dieser Schein verschwindet unter günstigen Umständen — nämlich dann, wenn jenes Erlebnis (oder jener Erlebnisgegenstand), das in der Relation als ihr zeitlich früheres Glied fungiert, vor dem Eintreten des Relationsgefühls die Aufmerksamkeit nicht auf sich zog. Bleiben wir bei einem schon öfter gebrauchten Beispiel! Ich trete aus einem warmen Zimmer in die kalte Luft — doch ich habe, so setzen wir weiter voraus, vorher nicht auf die Temperatur des Zimmers geachtet. Was ist nun der erste Eindruck? Offenbar derjenige, auf Grund dessen wir einen „Wechsel" aussagen, folglich (nach § 21. 12) ein Aenderungsgefühl (Variation). Und erst dann spezialisiert sich dieser Wechsel als ein „Wechsel von Wärme zu Kälte". Derselbe Vorgangstypus wiederholt sich überall: „welcher Kontrast!", „welch frappante Aehnlichkeit!" — mit solchen Eindrücken fangen alle Relationserlebnisse an; erst dann fällt ins Bewußtsein, zwischen welchen Gliedern diese Beziehungen erlebt werden. Wir können hier an eine schon einmal (§ 21. 3) gebrauchte schematische Bezeichnungsweise anknüpfen. Nennen wir nämlich die Relationsglieder a und b, das Relationsgefühl ρ, so richtet sich der Vorgang überall nach dem Schema $\rho < \frac{a}{b}$ bei simultanen, nach dem Schema $\rho < a \frown b$ bei successiven Relationen. Zugleich erhellt, woher in jenen Fällen, in denen a schon vor dem Relationserlebnis

Digitized by Google

beachtet wurde, die Täuschung entsteht, als läge eine andere Reihenfolge vor. Das Bewußtsein scheint nämlich in diesen Fällen den Verlauf a, $\rho < b$ zu zeigen. Allein dies rührt nur daher, daß wir ungenauerweise das Erlebnis a *vor und außer* der Relation zusammenfließen lassen mit dem Erlebnis a *in* der Relation. Korrekterweise dagegen sind beide durchaus zu trennen, und der Verlauf ist in solchen Fällen darzustellen durch das Schema a, $\rho < a \frown b$, in welchem jener Teil, der die Relation repräsentiert, ganz denselben Typus zeigt wie oben. Hiemit ist also dargetan, daß das Relationsgefühl vor den Relationsgliedern vorhergeht, und daß diese sich erst aus ihm besondern. Doch es liegt auf der Hand, daß das Relationsgefühl auch *nach* dieser Besonderung nicht verschwindet; denn wir sagen ja nun eben *zwischen den Relationsgliedern* ganz dieselbe Relation aus, die wir vorher nur *überhaupt* aussagen konnten. Erst hieß es: Ein Wechsel!, jetzt heißt es: ein Wechsel von Warm zu Kalt! Wir sehen demnach auch hier eine völlige Analogie zu dem Prozeß der Dingauffassung. So wie dort die Totalimpression t sich differenzierte in Qualitäten q_1 q_2 etc., trotzdem aber erhalten blieb, und wie erst durch die Einbettung von q_1 und q_2 in t ein Ding sich konstituierte, nach dem Schema t (q_1 q_2); so differenziert sich hier das Relationsgefühl ρ in die Relationsglieder a b, bleibt jedoch trotzdem erhalten, und erst durch die Einbettung von a und b in ρ konstituiert sich, nach dem Schema ρ (a b), ein Komplex aufeinander bezogener Relationsglieder. Ja es liegt hier mehr als eine Analogie vor. Denn wir können, ebenso wie das Ding, auch den Komplex der aufeinander bezogenen Relationsglieder als Gegenstand fassen. Dann wird diesem eine Totalimpression entsprechen, die verschiedene Gefühlsmomente in sich enthält. Aus einigen derselben werden sich die Relationsglieder differenzieren (denn natürlich wird der Gesamteindruck von „ein Paar Schuhen" von vorneherein wegen der qualitativen Verschiedenheit der Relationsglieder ein anderer sein als der von „ein Paar Türmen", obwohl er in beiden Fällen dasselbe Gefühlsmoment „ein Paar" enthält); die anderen werden als Relationsgefühle erhalten bleiben (wie schon § 15. 6 angedeutet wurde); und eben wegen ihrer gemeinsamen Einbettung in diese Relationsgefühle werden die Relationsglieder jetzt einen einheitlichen Komplex darstellen. Damit ist zugleich unsere zweite Frage beantwortet, und zwar dahin: das Relationsgefühl haftet an den Relationsgliedern (und es kann gar keine Rede davon sein, als ob es frei in der Luft schwebte und etwa auch zwischen anderen Relationsgliedern eine Relationsaussage fundieren könnte), weil es als die gemeinsame

Digitized by Google

Einbettung derselben erlebt wird, als die Totalimpression, der die Relationsglieder inhärieren.

Und nunmehr läßt sich auch die dritte Frage kurz erledigen, die sich auf den Unterschied der synonymen und heteronymen Relationen bezog. Es handelt sich nämlich hiebei einfach um eine Verschiedenheit des oben geschilderten Differenzierungsprozesses. Es gibt Relationen, bei denen sich aus dem Relationsgefühl ρ lediglich die Relationsglieder a und b aussondern. Diesem (bisher allein betrachteten) Schema $\rho < \begin{matrix} a \\ b \end{matrix}$ resp. $\rho < a \frown b$ entsprechen die umkehrbaren Aussagen: a ist dem b gegenüber r, b ist dem a gegenüber r (ähnlich, verschieden etc.). Es gibt aber auch Relationen, bei denen aus dem Relationsgefühl ρ die Relationsglieder a und b so ausgesondert werden, daß jedem von ihnen noch eine besondere Relationsgefühlsnuance ρ_1 resp. ρ_2 anhaftet; und diesem Schema $\rho < \begin{matrix} a\ \rho_1 \\ b\ \rho_2 \end{matrix}$ resp. $\rho < a\ \rho_1 \frown b\ \rho_2$ entsprechen die nicht umkehrbaren Aussagen: a ist dem b gegenüber r_1 (früher, rechts, Ursache), b ist dem a gegenüber r_2 (später, links, Wirkung). Man kann nur einwenden, wir setzten hier voraus, daß trotz der Gefühlsdifferenzierung auch ein einheitliches Relationsgefühl erhalten bleibe. Indes, so verhält es sich ja in der Tat; auch den heteronymen Relationen entspricht stets ein gemeinsamer Relationsbegriff: so bilden Früher und Später zusammen ein Nacheinander (Folge, Wechsel, Aenderung), Rechts und Links ein Nebeneinander, Ursache und „Wirkung" (im Sinne des Effekts) eine „Wirkung" (im Sinne des Bewirkungsvorgangs), Mehr und Weniger (je nach ihrer Zeitfolge) eine Zu- oder Abnahme. Und eben diese gemeinsamen Relationsbegriffe sind es, die (vor der Differenzierung) zuerst ausgesagt werden; wie denn z. B. (im Falle der letzterwähnten Beziehung) das undifferenzierte ρ die Aussage fundiert: „Eine Zunahme", das zu $a\ \rho_1 \frown b\ \rho_2$ differenzierte ρ dagegen die andere: „Früher weniger Menschen, jetzt mehr Menschen".

Wir sind nun freilich auf einen letzten Einwand gefaßt. Ihr erklärt, kann man uns sagen, die Relation r durch den Hinweis auf ein Relationsgefühl ρ, das vor den Relationsgliedern a und b vorhergeht, in das sie gemeinsam eingebettet sind usw. — kurz durch den Hinweis auf Relationen r_1 zwischen dem Relationsgefühl ρ und den Relationsgliedern a und b. Allein so erklärt ihr in Wahrheit gar nichts. Denn eben nach eurer eigenen Erklärung setzen ja nun diese Relationen r_1 (das Vorher, das Gemeinsam etc.) selbst wieder Relationsgefühle ρ_1 voraus, folglich auch wieder Relationen r_2 zwischen

Digitized by Google

ρ_1 auf der Einen, ρ, a und b auf der anderen Seite; diese Relationen r_2 fordern wieder die Annahme eines Relationsgefühles ρ_2; und da dies ohne Ende so fort geht, so behauptet ihr im Grunde, damit nur irgend eine Relation ausgesagt werden könne, müßten unendlich viele Relationsgefühle erlebt werden — welches offenbar absurd ist. Diesem Einwand nun setzen wir den folgenden Gedankengang entgegen, der freilich erst an weit späteren Stellen seine Ausgestaltung und auch Ergänzung finden wird. Unsere Behauptung geht dahin, daß jeder mit vollem Verständnis gemachten Relationsaussage in dem Bewußtsein des Aussagenden ein Relationsgefühl entspreche, das zu den Vorstellungen der Relationsglieder selbst in gewissen Relationen (des Vorher, Zusammen etc.) stehe. Nun ist diese unsere Behauptung zwar allerdings gleichfalls eine Relationsaussage, allein deswegen fällt sie doch gewiß nicht zusammen mit jenen Relationsaussagen, von denen sie handelt, und ist auch nicht *implicite* in diesen enthalten. Und doch setzt nur die analysierende, mit nichten aber die analysierte Aussage ein sekundäres Relationsgefühl voraus. Denken wir uns nämlich zunächst, ein beliebiges Individuum sage von irgend welchen Gliedern a und b die Relation r aus. Dann muß — unserer Erklärung zufolge — dieses Individuum das Relationsgefühl ρ erlebt haben, und es muß dieses ρ in seinem Bewußtsein in gewissen Relationen r_1 (Vorher, Zusammen etc.) zu a und b gestanden haben. Daß dagegen in seinem Bewußtsein auch ein diesen Relationen r_1 entsprechendes Relationsgefühl ρ_1 erlebt worden sein müßte, folgt in gar keiner Weise aus unserer Erklärung: da ja das aussagende Individuum, unserer Annahme nach, nicht die Relation r_1 zwischen ρ, a und b, sondern einzig die Relation r zwischen a und b ausgesagt hat. Wir allerdings, die analysierenden Psychologen und Kosmotheoretiker, machen auch die erstere Aussage; und in unserem Bewußtsein muß deshalb auch ρ_1 (die Gefühle des Vorher, Zusammen usw.) erlebt worden sein, und muß auch mit ρ, a und b in Relationen r_2 gestanden haben. Indes, doch nur ρ_1, und noch nicht ein den Relationen r_2 entsprechendes ρ_2; denn wir haben ja bloß über die Relationen r_1 zwischen ρ, a und b, und durchaus nicht über die Relationen r_2 zwischen ρ_1, ρ, a und b etwas ausgesagt. Erst wer wieder diese unsere Aussagen über die Relationen r_1 zwischen ρ, a und b analysierte, und zu diesem Behufe zwischen ρ_1, ρ, a und b Relationen r_2 aussagte, müßte auch ein ρ_2 erlebt haben usf. Heben wir nun die bisher fingierte Verschiedenheit der Individuen auf und fassen den Fall ins Auge (der natürlich praktisch der ursprüngliche

Digitized by Google

ist), daß wir nicht fremde, sondern eigene Erlebnisse analysieren, so wird hiedurch doch an den eben betrachteten Verhältnissen nichts geändert. Denn verteilen sich nun die Aussagen (von r zwischen a und b, von r_1 zwischen ρ, a und b, von r_2 zwischen ρ_1, ρ, a und b usw.) auch nicht mehr auf verschiedene Personen, so fallen sie doch notwendig in verschiedene Zeitpunkte τ, τ_1, τ_2 usf.; und die Folge dieser Zeitpunkte bleibt dadurch charakterisiert, daß wir stets in dem späteren das Bewußtsein des früheren analysieren, indem wir in τ_1 auf unser Bewußtsein in τ, in τ_2 auf unser Bewußtsein in τ_1 reflektieren. Die schlichte Aussage einer Relation setzt mithin keineswegs voraus, daß der Aussagende unendlich viele Relationsgefühle wirklich erlebt habe, sondern bloß, daß er durch fortgesetzte Reflexion unendlich viele Relationsgefühle erleben könne. M. a. W.: die unendliche Reihe der Relationsgefühle ist in dem primären Relationserlebnis nicht aktuell, sondern lediglich potentiell enthalten. Dies letztere bedeutet jedoch so wenig einen Einwand gegen unsere Darstellung, daß es vielmehr eine unbestreitbare Tatsache ist; und daß wir diese gleichfalls berücksichtigen und (wie sich später noch deutlicher zeigen wird) auch bis zu einem gewissen Grade „erklären" können, gereicht daher unserer Auffassung nicht zum Nachteil, sondern zum Vorteil.

Der in diesem Paragraphen entwickelte pathempirische Relationsbegriff scheint somit in der Tat jenen sachlichen Bedingungen zu genügen, die wir beim Eintritte in diese Erörterungen für die Auflösung des Relationsproblems formulieren mußten; und es bleibt deshalb (abgesehen von einem Blick auf seine Vorgeschichte) nur übrig, zu untersuchen, ob er auch, im Sinne unserer alten Forderung (§ 8. 4), als ein solcher sich erweist, der die berechtigten Elemente der anderen geschichtlichen Auflösungsversuche „aufgehoben" in sich enthält.

2) Das Verdienst, zuerst die Relationen grundsätzlich, wenn auch nur unvollständig und unsicher, auf Gefühle zurückgeführt zu haben, gebührt SPENCER [1]). Denn er hält die „Relationen" (*relations*) für die Eine große Hauptklasse psychischer Phänomene, der gegenüber alle anderen Bewußtseinstatsachen eine zweite große Hauptklasse der Einzelzustände (*feelings*) bildeten; und er erkennt auch ihre Wurzelverwandtschaft mit den elementaren Gefühls-Choks, die sich nach ihm besonders deutlich bei jedem plötzlichen Wechsel manifestiert. Allein auf der andern Seite hat er nicht nur diese Verwandtschaft sehr unterschätzt, indem er die eigentlichen Gemütsbewegungen

[1]) Psycholog. II. 2. 65 f. (I, S. 103 ff.)

Digitized by Google

in die andere Klasse einreiht (was sich uns später als unhaltbar erweisen wird), sondern doch auch bloß einen recht kleinen Kreis von Relationsgefühlen beachtet. Denn wie seine Beispiele zeigen, denkt er nur an die Relationen Gleichheit und Verschiedenheit, Mehr und Weniger, Gleichzeitig und Nacheinander, vernachlässigt also den weitaus größten Teil dieser Gebilde. Sodann hat AVENARIUS zwar nirgends *ex professo* von den Relationen gehandelt, dagegen (wie wir zum Teil schon gesehen haben und noch sehr oft sehen werden) außerordentlich zahlreiche Einzelrelationen auf Gefühle („Charaktere") zurückgeführt. Weiter habe ich selbst (ohne von diesen Vorgängern damals etwas zu ahnen) schon in meiner ersten philosophischen Schrift [1]) die allgemeine Forderung erhoben, alle Beziehungsbegriffe auf Reaktions- und speziell Gefühlserlebnisse zu gründen, und dieselbe auch an einigen Beispielen durchzuführen gesucht. Endlich wäre es ungerecht, zu verschweigen, daß LIPPS, obwohl er ja (§ 26. 2) das Wesen der Relationen in Apperzeptionsvorgänge setzt, diese doch ihre Wirkung im Bewußtsein vielfach gerade dadurch äußern läßt, daß sie in demselben zu eigentümlichen Gefühlen den Anlaß geben sollen — wovon uns gleichfalls noch zahlreiche Einzelbeispiele vorkommen werden.

3) Aber auch die Verifikation des pathempirischen Relationsbegriffes bietet keine Schwierigkeiten. Wir lassen den animistischen Relationsbegriff auch hier beiseite (vgl. § 24. 1) und wenden uns sogleich dem metaphysischen zu, und zwar insbesondere dessen attributiver Form, da, wie schon einmal (§ 21. 15) bemerkt, eine gerechte Würdigung seiner substantiellen Spielart hier noch nicht möglich ist (als welche ein Verständnis des Wesens nicht nur der Relationen, sondern auch der Relationsbegriffe voraussetzen würde). Und da können wir rückhaltlos zustimmen, sofern die Relation beurteilt wird als etwas von den Relationsgliedern Verschiedenes und nicht gleich ihnen sinnlich Wahrnehmbares; denn beide Bestimmungen treffen auf das Relationsgefühl zu. Ja auch noch wenn diese metaphysische „Beziehung" in oder zwischen die Beziehungsglieder verlegt wird, brauchen wir uns nicht ablehnend zu verhalten; denn von einzelnen Relationsgefühlen wissen wir ja schon (§ 22. 4), daß wir sie in der Tat endopathisch in diesen erfahren, und von anderen konnten wir wenigstens vermuten, sie möchten in irgend welcher anderen Weise an den Objekten erlebt werden. Unser Widerspruch beginnt vielmehr genau da, wo auch derjenige der Ideologie einsetzte: nämlich bei der grundsätzlichen Unerfahrbarkeit dieser Relationen; denn diese Eigenschaft kann den Relationsgefühlen gewiß niemand zusprechen.

[1]) Psych. log. Grundthats. S. 96 ff.

Digitized by Google

Wir treten daher auch der Ideologie durchaus bei, sofern sie einen empirischen Relationsbegriff postuliert. Allein wir folgen ihr weder in dem aussichtslosen Versuche, die Relationen als Vorstellungsinhalte, somit als Daten der rezeptiven Erfahrung nachzuweisen, noch in dem absurden Unternehmen, sie überhaupt zu leugnen und relative Ausdrücke bloß als eine eigentümliche Art zu erklären, wie die nicht aufeinander bezogenen Relationsglieder unter gewissen Umständen zweckmäßigerweise benannt werden können. Das letztere versteht sich von selbst; denn dieses Unternehmen ignoriert ja völlig das Relationsgefühl und nimmt an, auch wenn zwischen a und b eine Beziehung ausgesagt werde, so sei nichts anderes gegeben als eben a und b, während wir wissen, daß diese Aussage nur dann einen Sinn hat, wenn a und b aus ρ sich differenzieren. Gegen das erstere aber möchte vielleicht jemand einwenden, auch ein (Relations-)Gefühl könne doch in (innerer) Wahrnehmung und Phantasie erfaßt, folglich vorgestellt werden. Hierauf nun haben wir schon in analogen Erörterungen (§ 15. 10; 19. 1; 21. 16) erwidert, im besten Falle vermöchte ein Gefühl unter gewissen Umständen zum Inhalte einer inneren Wahrnehmung zu werden, ohne daß dieses sein (nur durch Reflexion auf das eigene Bewußtsein mögliche) Wahrgenommenwerden eine notwendige oder auch nur gewöhnliche Begleiterscheinung seines Erlebtwerdens wäre; ja gerade damit eine solche Gefühlswahrnehmung nur allererst möglich sei, müsse doch das Gefühl schon vorher als ein nichtwahrgenommenes erlebt worden sein. Und wir könnten diese Antwort ergänzen durch die Bemerkung, wir würden noch Gelegenheit finden, an seinem Orte zu zeigen, daß nicht nur der Unterschied von Wahrnehmung und Phantasie auf die Gefühle überhaupt nicht anwendbar ist, sondern daß auch eine etwa undifferenzierte Vorstellungsfunktion nie eigentlich Gefühle, vielmehr bloß mit Gefühlen verknüpfte andersartige Bewußtseinstatsachen zum Gegenstande haben kann. Allein vor allem sei hier noch folgende Erwägung genauer Aufmerksamkeit empfohlen. Wollte man deswegen, weil die Relationsgefühle vielleicht in einem gewissen Sinne innerlich wahrgenommen werden können, unser Wissen um Relationen überhaupt auf diese innere Wahrnehmung sich gründen lassen, dann müßte man um so mehr auch unser Wissen um sinnliche Qualitäten aus dieser selben Quelle ableiten. Denn die seelischen Tatsachen, in denen wir dieser Qualitäten uns bewußt werden, die äußeren Wahrnehmungen nämlich, sind ja selbst ebenfalls der inneren Wahrnehmung zugänglich — und zwar nicht nur „vielleicht“ und „in einem gewissen Sinn“,

Digitized by Google

sondern ganz ohne Zweifel und in jedem Sinne. Wird nun irgend jemand darum, weil ich meine Rotwahrnehmungen als Tatsachen meines Bewußtseins selbst wieder wahrnehmen kann, sagen wollen, mein Wissen um die rote Farbe einer Rose oder mein Begriff von Röte im allgemeinen gründe sich auf die Innere Wahrnehmung? Gewiß nicht, da er ja dann behaupten müßte, die Aeußere Wahrnehmung vermittle uns überhaupt gar kein Wissen! Vielmehr wird hier jedermann zwischen primären und sekundären Bewußtseinstatsachen unterscheiden, und anerkennen, nur jene fundierten unser Wissen um die Qualitäten der Objekte, diese dagegen lediglich ein solches um unsere eigenen psychischen Zustände. Allein durchaus analog steht die Sache in dem vorliegenden Fall. Daß zwei Rosen an einem Stocke blühen, dies weiß ich ganz ebenso ohne Reflexion auf mein eigenes Bewußtsein, wie daß diese beiden Rosen rot sind. Die Reflexion lehrt mich nur, daß ich dieses auf Grund einer Qualitätswahrnehmung, jenes auf Grund eines Relationsgefühles weiß. Und wenn es daher einleuchtet, daß die Röte der beiden Rosen Gegenstand nicht der inneren, sondern der äußeren Wahrnehmung ist, während erstere nur auf mein Wahrnehmen dieser Röte sich richtet; so muß es als ebenso einleuchtend gelten, daß auch die Zweiheit der beiden Rosen nicht innerlich wahrgenommen, sondern gefühlt wird, und daß als Gegenstand der inneren Wahrnehmung höchstens mein Fühlen dieser Zweiheit in Frage kommen kann.

Wir stimmen deshalb auch dem kritizistischen Relationsbegriffe zu, nicht nur sofern er die Relation von ihren Gliedern wieder unterscheidet, sondern auch insoweit er sie nicht mehr der rezeptiven, sondern vielmehr, als „subjektive Zutat", der reaktiven Erfahrung zurechnet. Denn all diesen Bestimmungen genügt auch das Relationsgefühl im vollsten Maße. Indes, eben weil wir die Relation als Gefühl erkannt haben, können wir dem Kritizismus darin nicht mehr folgen, daß er jene Reaktion speziell als eine intellektuelle charakterisieren und das Wesen der Beziehung in eine beziehende Verstandestätigkeit setzen zu müssen glaubt — es sei denn, man wollte schon jetzt den ganzen Begriff des Intellekts in einen solchen von Intellektualgefühlen auflösen, was vielleicht zulässig sein, jedoch gewiß nicht der Meinung des Kritizismus entsprechen würde. Hiedurch aber werden wir jenes ganzen Kreislaufs enthoben, der zunächst das beziehende Denken im Bewußtsein aufzeigen möchte, dann es ins Unbewußte verlegen muß, und endlich als bewußte Wirkungen dieser

Digitized by Google

unbewußten Intellektualfunktionen doch wieder Relationserlebnisse unbekannter Art postuliert. All diesen Fährlichkeiten ist der pathempirische Relationsbegriff entzogen. Er statuiert Relationsgefühle, die nicht nur in einigen, sondern in allen Fällen vorhanden sind, in welchen Relationen ausgesagt werden: Relationsgefühle, deren vielfache Mannigfaltigkeit genau der Mannigfaltigkeit der ausgesagten Relationen entspricht, und die vor allem nicht ins Unbewußte verlegt zu werden brauchen, weil sie unmittelbar im Bewußtsein nachweisbar sind. Und damit erscheint, in jenem provisorischen Sinne, den nach unsern Voraussetzungen (§ 8. 5) kosmotheoretische Ergebnisse überhaupt in Anspruch nehmen können, der pathempirische Relationsbegriff in der Tat verifiziert.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL

DER FORMBEGRIFF

§ 28

LS Form bezeichnen wir ganz allgemein Alles, was von Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen ausgesagt werden, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann; und das Formproblem besteht dann in der ebenso allgemeinen Frage, was der eigentliche Sinn jener Aussagen sei?

ERLÄUTERUNG

1) Da wir nach dem längst (§ 9) dargelegten Plane dieses Buches die Vorbegriffe der Weltanschauungslehre hier nur zu dem Zwecke behandeln, um von dieser Behandlung die Methoden unserer Disziplin abstrahieren zu können, so muß uns daran gelegen sein, die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen in einer möglichst allgemeinen Gestalt zusammenzufassen. Eine solche Verallgemeinerung bedeutete nun allerdings schon der Begriff der Relation gegenüber dem der Identität; allein noch steht der Begriff der Substanz für sich, als ein solcher, der doch nur uneigentlicherweise als ein Beziehungsbegriff gefaßt werden könnte. Im Begriff der Form dagegen versuchen wir nun eine höchste Zusammenfassung. Denn indem wir die Formen bestimmen als den Inbegriff alles Unvorstellbaren, ordnen wir diesen Begriff nicht nur dem der Relation über, sondern auch dem der Substanz, und überdies all jenen Begriffen, die sich ebensowenig wie der Substanzbegriff als Beziehungsbegriffe ansehen lassen und doch auch ebensowenig wie diese von Vorstellungsinhalten abstrahiert sind.

Jenes ergibt sich aus dem bisherigen von selbst. Denn wir erinnern uns ja, daß nur die Qualitäten eines Dinges vorgestellt werden konnten, nicht aber seine Substanz; und nur die Glieder einer Relation, nicht aber die Relation selbst. Allein ebenso steht es auch mit den anderen Begriffen von Unvorstellbarem, z. B. mit den oft erwähnten Begriffen der Objektivität und Subjektivität. Denn ob ein

Digitized by Google

wahrgenommener oder phantasierter, kurz ein vorgestellter Gegenstand bloß ein „phänomenales" Sein „für uns" hat oder auch ein „reales" Sein „an sich" — dies kann offenbar in Bezug auf alle vorstellbaren Inhalte gar keinen Unterschied machen: die Wahrnehmungen und Phantasmen von Weiß und Hart, Süß und Kalt bleiben ganz dieselben, ob sie nun bloß als Zustände unseres Bewußtseins gedacht werden oder auch als Eigenschaften fremder Objekte. Diesen Unterschieden der Seinsweise entsprechen somit keine Unterschiede des Vorstellungsinhalts; als Verschiedenheiten der Relation können sie jedoch trotzdem nicht ohne Künstlichkeit aufgefaßt werden; sehr wohl dagegen lassen sie sich als verschiedene Formen des Erfahrungsinhalts bezeichnen.

2) Aus dieser großen Allgemeinheit des Formbegriffes folgt nun freilich, daß seine Bearbeitung an dieser Stelle in noch höherem Grade den Charakter des bloß Provisorischen an sich tragen muß als unsere eben abgeschlossene Erörterung des Relationsbegriffes (vgl. § 22. 1). Denn wenn wir schon dort der Behandlung aller Relationen bis auf Identität und Gleichheit vorzugreifen genötigt waren, so dehnt sich nunmehr diese Antezipation auf alle nichtrelativen Formen mit Ausnahme der Substanz aus. Indes kann auch hier die Zusage wiederholt werden, im folgenden diese Antezipation nicht zu mißbrauchen: nämlich aus dem hier über die Formen im allgemeinen Festgestellten nichts in Bezug auf die einzelnen (bisher noch nicht untersuchten) Formen zu schließen, sondern vielmehr auch sie von neuem zu untersuchen — so daß, wenn sich dann jene allgemeinen Ergebnisse auch an ihnen bewähren, dies als nachträgliche Rechtfertigung und Bestätigung derselben anzusehen sein wird. Was trotz jenen Verhältnissen die vorläufige Erörterung des allgemeinen Formbegriffes an dieser Stelle lohnend macht, ist der Umstand, daß sie eben wegen ihrer Allgemeinheit Anlaß gibt, die einzelnen Denkrichtungen nach ihrem wesentlichen Gehalt und nach ihren prinzipiellen Seiten zu charakterisieren, während diese an den einzelnen Problemen doch nur vermischt mit speziellen Gesichtspunkten hervortreten. Es können diese Denkrichtungen deshalb, sowohl ihren Thesen wie ihren Argumenten nach, erst hier relativ erschöpfend überblickt und beurteilt werden.

3) Man wird endlich fragen, ob sich denn für den sehr abstrakten Begriff des Unvorstellbaren der recht konkrete Ausdruck *Form* empfehle; und insbesondere, ob nicht seine Bildlichkeit sich hier störend einzumengen geeignet sei? Darauf ist zu sagen: einerseits, daß abstrakte Darlegungen ohne bildliche Ausdrucksweisen überhaupt nicht möglich

Digitized by Google

sind; andererseits, daß diese letzteren in unserem Falle besonders angemessen scheinen, und zwar deshalb, weil die *Form* im eigentlichen Sinne, das ist die körperliche Gestalt, nur ein spezieller Fall der allgemeinen kosmotheoretischen Form ist. Denn auch von ihr wird sich uns seinerzeit ergeben, daß sie, streng genommen, durchaus nicht, wie die gemeine Redeweise anzudeuten scheint, wahrgenommen und phantasiert, also vorgestellt werden kann; sondern daß sie in Gefühlen besteht, zu denen uns die einzig vorstellbaren Körpermerkmale, nämlich die Empfindungsinhalte, veranlassen (und zwar teils in Bewegungsgefühlen, die jenen Bewegungen entsprechen, durch welche wir jene Gestalten nachbilden oder abtasten können, teils in Körpergefühlen, die wir ihnen einlegen). Es besteht daher auch zwischen dem allgemeinen Formproblem und dem besonderen Gestaltproblem eine durchgehende Analogie, sowohl was die Geschichte als was die Auflösung beider Probleme anlangt. Ebensowenig ist es zufällig, daß von der griechischen Idee bis zur modernsten Gestaltqualität stets Ausdrücke, die ihrem eigentlichen Sinne nach die körperliche Gestalt bedeuten, in einem übertragenen Sinne zur Bezeichnung der kosmotheoretischen Form verwendet worden sind. Und deshalb sehen wir, wenn auch der *Terminus* „Form" in unserer Zeit nicht eben des besten Leumunds sich erfreut, keinen Grund, von dieser alten Ueberlieferung abzuweichen, sondern gedenken unter diesem altbewährten Namen unser Problem geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten.

§ 29

Auf den animistischen Formbegriff findet § 17 analoge Anwendung.

ERLÄUTERUNG

Es bedarf hier nur einer flüchtigen Erinnerung an dasjenige, was schon zu wiederholten Malen (§§ 11, 17, 23) ausgeführt wurde. Wahrnehmbar und phantasierbar sind für die animistische wie für jede andere Weltanschauung nur die Vorstellungsinhalte. Alles dagegen, was über diese hinausgeht, erscheint für sie als Bewußtsein und insbesondere als Gefühl — und zwar als Gefühl entweder der wahrgenommenen Wesen oder unwahrgenommener Mächte. Die Qualitäten bilden Dinge, weil ihnen ein Lebendigkeitsgefühl einwohnt; diejenigen von diesen Dingen, die miteinander identisch sind, sind dies, weil sie das Gefühl der Ichstetigkeit in sich tragen; stehen sie sonst

Digitized by Google

zueinander in Beziehungen, so liegt das entweder daran, das sie in ihren Beziehungsgefühlen (Tun und Leiden, Freund und Feind) unmittelbar aufeinander sich bezogen finden, oder aber daran, daß beziehungsstiftende Potenzen (Gottheiten des Anfangens und Aufhörens, des Gelingens und Mißlingens, der Fülle und des Mangels) ihr eigentümliches Beziehungsbewußtsein an ihnen zur Aeußerung bringen; und auch etwa von den Formen der Objektivität und Subjektivität werden wir vorgreifend vermuten dürfen, daß sie für diesen Standpunkt in Gefühlen der Selbständigkeit und Abhängigkeit, der Körperlichkeit und Flächenhaftigkeit, des Lastens und Schwebens ihre Grundlage haben, von denen die einen den „Sachen", die anderen den „Erscheinungen" zugeschrieben werden. Der Begriff der Form ist demnach hier durchaus bestimmt als der eines teils die Vorstellungsinhalte beseelenden (konszientialen), teils mit ihnen in Verbindung tretenden (personalen) Bewußtseins; und nur die anscheinende Unvereinbarkeit der durch ein solches Bewußtsein bedingten Unberechenbarkeit mit der von den Interessen der Naturwissenschaft geforderten Gesetzmäßigkeit des Geschehens ist es, welche diesen Formbegriff in einen Widerspruch verwickelt und so zu Falle bringt.

§ 30

Auf den metaphysischen Formbegriff findet § 18 analoge Anwendung.

ERLÄUTERUNG

1) Auch hier scheint einstweilen eine kurze Besinnung auf all das hinreichend, was uns schon bei früheren Gelegenheiten (§§ 12, 18, 24) über den metaphysischen Standpunkt bekannt geworden ist. Wir haben nämlich gesehen, wie für die Metaphysik dasjenige, was die Qualitäten zum Ding einigt, eine unwahrnehmbare, ihnen zu Grunde liegende Substanz ist; und wie sie die Relationen dieser Dinge teils als über ihnen schwebende Ideen auffaßt, teils als zwischen ihnen sich erstreckende Relationen; und ebenso wird sich seinerzeit ergeben, wie etwa ihre Objektivität von dem Vorhandensein, ihre Subjektivität von dem Fehlen einer dem Dinge einwohnenden, unwahrnehmbaren „Realität" oder „Existenz" abhängig gedacht wird. Es bildet somit die Gesamtheit der Formen nach dem metaphysischen Formbegriff eine zweite, unsinnliche neben der ersten, sinnlichen Welt: die wahrnehmbaren und vorstellbaren Erlebnisinhalte sind nur die Umkleidung eines unwahrnehmbaren und unvorstellbaren Gerüsts von Wesenheiten, die

Digitized by Google

(als Substanzen, Ideen, Relationen usw.) erst jenem Stoff eine Form geben und so dasjenige vollenden, was wir meinen, wenn wir von Dingen, ihren Beziehungen und Eigenschaften reden.

Die Argumente, welche für diese Weltansicht vorgebracht zu werden pflegen, können wir zum größten Teil noch nicht besprechen; denn sie richten sich im wesentlichen gegen den ideologischen Formbegriff, und wir verschieben daher ihre Erörterung bis zum nächsten Paragraphen. Wohl aber erinnern wir kurz an die Hauptgründe gegen den metaphysischen Standpunkt: an das wahrhaft gültige Argument, daß ein solches unerfahrbares Formwesen darum nicht dasjenige sein kann, was wir als Form von den empirischen Dingen aussagen, weil wir von ihm nichts wissen könnten; und an das ideologisch verfälschte Scheinargument, daß dieses Formwesen deshalb nicht Objekt empirischen Wissens sein könne, weil es nicht vorgestellt zu werden, also nicht den Gegenstand einer rezeptiven Erfahrung zu bilden vermöge.

2) Was das Geschichtliche angeht, so dürfen wir uns auch hier noch sehr kurz fassen, da einerseits, wie gesagt, die wichtigsten Gründe für die Metaphysik erst als Gegengründe gegen die Ideologie voll gewürdigt werden können; und da andererseits alle Einzelheiten über Substanz und Relationen schon früher besprochen wurden, so daß hier nur für einiges Ergänzende und Zusammenfassende Raum bleibt. Da sei denn zunächst auf jenen sehr naiven Formbegriff hingewiesen, der uns bei den indischen Atomisten, den Vaiçeshikas aus der Schule des KANADA, begegnet: diese nämlich kennen [1]) neben den Atomen noch die „Verbindung" (*samyoga*) als ein „Unsichtbares", das „nur mit dem Vorstellungsvermögen aufzufassen" ist. Hier scheint es sich um eine noch ziemlich undifferenzierte Metaphysik zu handeln; in Griechenland sehen wir dann PLATON einen substantiellen, ARISTOTELES einen attributiven Formbegriff vertreten. Ueber die platonische Ideenlehre ist ja schon oben (§ 18. 2) vorläufig gesprochen worden; und wir werden gleich wieder auf sie zurückkommen müssen. Hier sei nur so viel bemerkt, daß, wenn auch PLATON, mit Rücksicht auf die logischen und ethischen Motive seiner Doktrin, „Ideen" von allen möglichen Dingen angenommen hat, dieselben doch den Charakter von (substantiellen) metaphysischen Formen nie verleugnen, auf den ja auch schon ihr Name hinweist (ἰδέα, Gestalt). Denn welche Rolle die gar nicht metaphorisch verstandene, nämlich die körperliche Gestalt bei der Unterscheidung der einzelnen Elementarstoffe spielen soll, sieht man deutlich genug aus der Darstellung des „Timaeus" [2]); und daß auch die „Ideen" der einzelnen organischen Arten im wesentlichen als stoffliche Lagerungs- und Bildungsformen aufgefaßt werden können, versteht sich von selbst. Vor allem jedoch ver-

[1]) Deussen, Sutra's, S. 330 ff. [2]) p. 53 c ff.

Digitized by Google

weise ich auf jene folgenreiche Stelle des „Theaetet“ [1]), an welcher „Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Nichtidentität, Einheit und Zahl, Grad und Ungrad und anderes derart“ als dasjenige bezeichnet wird, was nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sein könne; denn indem hier den Relationsbegriffen noch das (Substantialität und Objektivität zusammenfassende) Sein sowie das Nichtsein (οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι) angeschlossen werden, ist der Formbegriff genau in demselben Sinne abgegrenzt, in dem auch wir noch ihn hier verwenden. Diesem substantiellen steht der attributive Formbegriff des ARISTOTELES gegenüber, den wir ja schon längst (§ 12. 8), allerdings in dem engeren Sinne der „substantiellen Form“, kennen gelernt haben, und auf den wir gleichfalls noch werden zurückkommen müssen. In der Tat unterscheidet sich das εἶδος des ARISTOTELES gar nicht grundsätzlich von dem *samyoga* des KANADA. Es ist eben nur eine besondere Art der „Verbindung“, eine spezifische Struktur und Organisation, die nach der peripatetischen Lehre zum Stoff hinzutritt und ihn zu dem geformten Ding gestaltet. Nur hat diese aristotelische „Form“ von der platonischen „Idee“ zwar nicht die ethische, wohl aber die logische Bedeutsamkeit übernommen, und ist so (als τί ἦν εἶναι oder Essenz) zugleich Begriff; und eben in dieser Funktion wird sie uns noch oft genug begegnen. Allein ARISTOTELES hat für die Geschichte des Formbegriffes noch eine andere Bedeutung. Es ist ihm nämlich (infolge der platonischen Argumente) nicht verborgen geblieben, daß diese metaphysischen Formen sich der Wahrnehmung entziehen und daher doch nicht ohne weiteres den Inhalt unserer Formaussagen abgeben können. Er hat deshalb (freilich ohne dieser Lehre systematische Geschlossenheit zu verleihen) für einige der wichtigsten Formen, und darunter gerade auch für die körperliche Gestalt selbst, neben dem metaphysischen auch einen ideologischen Begriff anerkannt, und ist dadurch der für die Metaphysik so verhängnisvollen Frage zuvorgekommen, woher wir denn von jenen Formprinzipien Kenntnis haben? Die auf solche Art entstehende Lehre von der Cönästhesie können wir jedoch (eben als eine ideologische) erst im nächsten Paragraphen besprechen. Im übrigen wäre es natürlich ganz unmöglich, die metaphysischen Formbegriffe durch die späteren Zeiten zu verfolgen, da dies fast dasselbe hieße wie die ganze Geschichte der Philosophie erzählen. Denn nicht nur die Scholastik beschäftigt sich ja vorzugsweise mit Formen und Essenzen, sondern auch noch die neuere und neueste Spekulation, namentlich das naturwissenschaftliche Denken, operiert unablässig mit den Begriffen von Materie, Kraft, Energie, Gesetz usw., welche alle, wenigstens ihrem ursprünglichen Inhalte nach (als Begriffe von einem unwahrnehmbaren und unvorstellbaren Etwas außer uns), unter die metaphysischen Formbegriffe gehören. Indem ich daher all diese Einzelheiten, soweit sie überhaupt in der Weltanschauungslehre erörtert werden

[1]) p. 185 c f.

Digitized by Google

müssen, auf spätere Gelegenheiten verspare, will ich nur noch die obige Behauptung, daß auch das Sein für die Metaphysik ein unwahrnehmbares Etwas sei, wenigstens an Einem Beispiel belegen, und zwar wird zu diesem Behufe hier die bekannte Erklärung der Wirklichkeit genügen, welche WOLFF [1]) gegeben hat in den Worten: „Die Wirklichkeit (*existentia*) definiere ich als die Ergänzung der Möglichkeit (*complementum possibilitatis*) . . . Was aber jenes sei, das hinzutreten (*accedere*) muß, um die Möglichkeit zu ergänzen und das Wesen (*ens*) aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit (*actualitas*) überzuführen, werden wir an seinem Orte zeigen."

§ 31

Für die Ideologie sind die Formen entweder Vorstellungsinhalte oder gar nichts, da sie einen empirischen Formbegriff überhaupt nur als einen rezeptiv-empirischen denken kann.

Die erste Annahme kann zunächst auftreten als die Lehre von besonderen, jedoch nicht näher bestimmten Formvorstellungen (Gestaltqualitäten). Wird erkannt, daß solche sich auf keinen einzelnen Sinn zurückführen lassen, so können sie sich verwandeln in gemeinsame Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte verschiedener Sinnesgebiete (cönästhetische Inhalte). Erweist sich auch diese Auffassung als unhaltbar, so bleibt nur mehr die zweite Annahme übrig, und die Formen werden schlechthin geleugnet, indem man versucht, den Formaussagen einen lediglich inhaltlichen Sinn zu unterlegen.

Allein indem auch dieser Versuch mißlingt, ergibt sich die Notwendigkeit, die Voraussetzung von dem notwendig rezeptiven Wesen der empirischen Formbegriffe preiszugeben und eben damit den Boden der Ideologie überhaupt zu verlassen.

ERLÄUTERUNG

1) Die Form als Inhalt einer besonderen Formvorstellung, somit als Gestaltqualität, ist die erste Stufe der dialektischen Entwickelung, welche die Ideologie bei ihrem Versuche durchläuft, auf Grund ihrer bekannten axiomatischen Voraussetzung die Form als Inhalt rezeptiver Erfahrung nachzuweisen. Wie der Stoff, so soll auch die Form der Erfahrung erst wahrgenommen, dann vorgestellt werden. Zeitfolge und Rhythmus der Töne einer Melodie z. B., meint man, würden ebenso gehört wie diese Töne selbst, und von beiden gebe es dann in gleicher Weise akustische Phantasmen. Was hier von einer zeit-

[1]) Ontolog. § 174.

Digitized by Google

lichen, das gelte ein andermal von einer räumlichen Beziehung: das Rechts und Links zweier farbiger Punkte werde gesehen, das zweier harter Spitzen getastet. Und gerade so stehe es mit anderen Relationen: die Aehnlichkeit von Rot und Orange wird gesehen, die von C und Cis gehört. Aber nicht nur mit Relationen: auch daß Hart und Kalt Eigenschaften desselben Dinges seien, könne man tasten; und ebenso sehen, daß ein optischer Inhalt eine bloße Erscheinung, oder daß er ein wirkliches Ding sei. So weit wenigstens müßte die kritisierte Lehre folgerecht sich wagen. Denn ihr einziges Kriterium trifft für alle diese Fälle zu: in ihnen allen weisen Komplexe eine Aehnlichkeit auf, welche den Elementen dieser Komplexe fremd ist. So können Rhythmen ähnlich sein, auch wenn sie aus unähnlichen Tönen; Gestalten, auch wenn sie aus unähnlichen Stoffen bestehen; so ist Eine Aehnlichkeit (eben als solche) einer anderen auch dann ähnlich, wenn die auf beiden Seiten ähnlichen Inhalte untereinander gar nicht ähnlich sind (z. B. die Aehnlichkeit zweier Anekdoten derjenigen zweier Farben); und so ist auch Ein Ding (als solches) jedem andern Ding, Eine Erscheinung (als solche) jeder andern Erscheinung ähnlich, auch wenn etwa das Eine Mal ein Schloß, das andere Mal ein Frosch als Erscheinung oder als Realität gegeben ist.

Diesem ganzen Gedankengange steht jedoch als erste große Klippe der Umstand entgegen, daß all diese Formen durch sämtliche Sinnes- und Phantasiegebiete ganz gleichmäßig hindurchgehen. Zeitfolge und Rhythmus, so scheint es, können nicht gehört werden; denn sie werden ganz ebensogut gesehen, wenn es sich um Folge und Rhythmus von Bewegungen, und getastet, wenn es sich um Folge und Rhythmus von Schlägen handelt. Rechts und Links können nicht gesehen werden, denn dann könnte man sie auch tasten. Die Aehnlichkeit ist ganz dieselbe, ob sie nun zwischen Farben oder zwischen Tönen, zwischen Gerüchen oder Geschmäcken, zwischen Gedanken oder Gefühlen stattfinde. Und auch der Unterschied zwischen Phänomenalität und Realität wird nicht davon berührt, ob es sich um Halluzinationen resp. Perzeptionen von Farben, Tönen, Gerüchen oder Temperaturempfindungen handelt. Ja noch mehr! Nicht einmal die einzelnen Elemente Eines und desselben Komplexes brauchen dem gleichen Sinnesgebiete zu entstammen. Auch der gehörte Donner folgt auf den gesehenen Blitz; auch die getastete Rückseite eines Brettes kann hinter seiner gesehenen Vorderseite liegen; auch ein schriller Pfiff kann unähnlich heißen in Beziehung auf einen rosigen Abendhimmel;

Digitized by Google

und geradezu die Regel ist es, daß eine gesehene Farbe und eine getastete Härte zusammen Ein Ding, ein gesehener Leib und eine gehörte Stimme zusammen Eine Traumgestalt konstituieren.

Die Lehre von den Gestaltqualitäten muß sich also jedenfalls sehr erheblich modifizieren, um von diesen Tatsachen nicht ohne weiteres erdrückt zu werden.

2) Wir sind dem Begriffe der Gestaltqualität schon öfter (§§ 13. 7; 15. 11; 25. 3 etc.) begegnet, und werden auf ihn noch gelegentlich zurückkommen. Hier aber ist wohl der Ort, in aller Kürze seine Vorgeschichte zu skizzieren. Wenn wir mit v. EHRENFELS [1]), dem Urheber des Namens, als das Kriterium der Gestaltqualitätt die Aehnlichkeit von Komplexen ohne Aehnlichkeit ihrer Elemente ansehen wollen, so kann der eben genannte Autor nicht auch als der Entdecker des Begriffes gelten. Denn schon HERBART [2]) kennt und bespricht ausführlich die „Reproduktion wegen der Gestalt". Freilich scheint er hiebei nur an die räumliche Form zu denken, die er ganz ideologisch auf ein „dunkles Raumbild" zurückführt, — von welchem man nun allerdings auch nicht einsieht, welchem Sinnesgebiete es zugehören sollte. Dagegen findet sich derselbe Gedanke in seiner vollen Allgemeinheit ausgesprochen bei J. ST. MILL [3]), wo es heißt: „Die Aehnlichkeit komplexer Tatsachen besteht oft nicht allein oder auch nur vorzugsweise in der Aehnlichkeit der einzelnen Empfindungen, sondern vielmehr in der Aehnlichkeit der Art ihrer Kombination, und es liegt mehr an dieser als an den Einzelzügen, daß sie einander reproduzieren." So stehe es z. B. bei der associativen Verknüpfung ähnlicher Figuren. „Die Aehnlichkeit, auf Grund deren Ein Dreieck die Vorstellung eines anderen Dreiecks reproduziert, ist nicht Aehnlichkeit der Teile, sondern vor allem und entschieden (*emphatically*) die Aehnlichkeit der Art, wie die Teile verbunden sind." Wenn man freilich J. ST. MILL gefragt hätte, ob er denn meine, daß es von der „Art der Verbindung" gewisser Empfindungen besondere „Vorstellungen" gebe, welche ohne diese Empfindungen reproduziert werden könnten, und, wenn dies der Fall sein sollte, von welchen Wahrnehmungen denn diese „Vorstellungen" sich herleiteten, so dürften ihn diese Fragen einigermaßen in Verlegenheit gebracht haben; indes doch kaum in höherem Grade als jene neueren Autoren, welche seit v. EHRENFELS die „Gestaltqualitäten" beständig im Munde führen und trotzdem über ihr Wesen ebensowenig eine befriedigende Auskunft zu geben wissen.

3) Diese Sachlage macht einen um so merkwürdigeren Eindruck, wenn man bedenkt, daß diese Lehre, deren Alter angeblich erst nach Jahren zählt, und welche in diesem kurzen Zeitraum sich geradezu reißend ausgebreitet hat, endgültig und Ein für allemal schon von PLATON widerlegt worden ist. Denn die Argumentation, deren wir uns oben gegen sie bedienten, ist fast wörtlich

[1]) Gest.Qual. S. 258 ff. [2]) Psych. als Wiss. § 114 (WW. VI, S. 134 ff.). [3]) Anal. I, S. 113 f.

Digitized by Google

dessen „Theaetet" entnommen. Hier nämlich [1]) findet sich folgender Gedankengang. Zu jeder Wahrnehmung gehört ein bestimmtes körperliches Organ, und es ist nicht möglich, daß die Seele etwas, was man durch den Einen Sinn erkennt, auch durch einen andern erkennen könnte. Erkennt sie deshalb etwas Gemeinsames in Bezug auf die Objekte zweier (oder mehrerer) Sinne, so kann diese Erkenntnis durch keinen von beiden Sinnen gewonnen sein. Nun erkennen wir aber z. B. in Bezug auf Ton und Farbe, daß sie zwei sind; ferner, daß jedes von dem andern verschieden, sich selbst dagegen gleich ist; und ebenso ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. „Womit also erkennen wir all dies in Bezug auf jene beiden? Offenbar ist es weder durch das Gehör noch durch das Gesicht möglich, das ihnen Gemeinsame zu erfassen." Ebendahin gehört jedoch auch dasjenige, „auf Grund dessen du Sein aussagst und Nichtsein . . . Was für Sinnesorgane teilst du alledem zu, durch die das Wahrnehmende in uns jegliches wahrnehmen könnte?" So steht daher die Frage: „Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Nichtidentität, Einheit und die anderen Zahlen . . auch Gerad und Ungerad und anderes derart, durch welche körperlichen Organe nimmt unsere Seele dies wahr?" Und darauf die Antwort: „Es scheint alledem kein besonderes Sinnesorgan (οὐδὲν ὄργανον ἴδιον) zu entsprechen . . ., sondern selbst durch sich selbst scheint die Seele das Allen gemeinsame (τὰ κοινὰ περὶ πάντων) zu erkennen." Man kann zweifeln, ob PLATON mit diesen Gründen auf eine schon zu seiner Zeit ausgebildete ideologische Lehre zielte (PROTAGORAS und ARISTIPP kommen wohl allein in Frage), und sicher (wenn auch heute nicht mehr unbestritten) ist, daß er mit ihnen die Ideologie nicht zu Gunsten eines kritizistischen, sondern vielmehr im Interesse eines metaphysischen Formbegriffes bekämpfte; durch die geschichtlichen Tatsachen aber wird bewiesen, daß nach dieser Auseinandersetzung die antike Ideologie es nicht mehr wagte, mit einem Begriffe wie dem der „Gestaltqualität" zu operieren, sondern daß sie alsbald ihren Grundgedanken in eine andere und feinere Gestalt gekleidet hat. Doch diese müssen wir, ehe wir auf ihre geschichtlichen Vertreter blicken, erst sachlich ins Auge fassen und beurteilen.

4) Durch solche Einwendungen zurückgetrieben, versucht die Ideologie, hinter der Lehre von der Cönästhesie der Formen neuerlich Deckung zu finden. Sie meint nun, allerdings bezögen sich die Formen auf die spezifischen Vorstellungsinhalte verschiedener Sinne; allein gerade darin bestehe ihre Eigentümlichkeit, daß sie gemeinsame Inhalte der verschiedenen Sinnesvorstellungen seien. Durch jeden Sinn nähmen wir somit einerseits spezifische Inhalte dieses Sinnes wahr, daneben jedoch andererseits auch gemeinsame Inhalte aller Sinne; und diese letzteren seien die Formen. So sehen wir z. B. mit den Augen

[1]) Theaet. p. 184 e ff.

Digitized by Google

Farben, hören mit den Ohren Töne usw., und ebenso seien auch Farben und Töne die spezifischen Inhalte der optischen und akustischen Phantasmen. Dagegen Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Aenderung und Dauer werde in dem Einen Falle gesehen, in dem andern gehört, und dies seien demnach gemeinsame Inhalte von beiderlei Wahrnehmungen und Phantasmen. Oder anders ausgedrückt: die Vorstellungen aller Sinnesgebiete hätten neben ihren besondern auch gemeinsame Seiten; und diese seien eben jene cönästhetischen Inhalte, die wir als Formen auszusprechen pflegen. Indes, auch dieser Konstruktion stehen entscheidende Gründe entgegen.

Zunächst: die Formen beziehen sich ja nicht nur auf Vorstellungsinhalte desselben Sinnes, sondern auch auf solche verschiedener Sinne. Es folgt z. B., wie wir schon oben sagten, der Donner auf den Blitz, und er ist auch von ihm verschieden. Wird nun dieses Nacheinander und diese Verschiedenheit gesehen oder gehört? Offenbar ist beides gleich unmöglich. Dann aber nützt es gar nichts, zu sagen, Verschiedenheit und Nacheinander könnten gesehen und gehört werden, wenn sie doch auch (wie in diesem Falle) erlebt werden, wo sie weder gesehen noch gehört werden können.

Sodann: die Formen scheinen sich nicht nur auf die Inhalte von Wahrnehmungen und Phantasmen zu beziehen, sondern auch auf diese selbst; und überdies auch auf Gefühle, und auf alle Bewußtseinstatsachen überhaupt. Sie alle z. B. stehen in Verhältnissen der Zeit und des Kontrastes. Die Formen müßten daher gemeinsame Inhalte nicht nur der äußeren, sondern außerdem zum mindesten auch noch der inneren Wahrnehmungen sein; und da diese eben nicht sinnlicher Art sind, so zerfließt vor dieser Einsicht der letzte Anhaltspunkt für die Behauptung, sie seien Inhalte eines Gemeinsinns, d. h. gemeinsame Inhalte der verschiedenen Sinne. Wollte man andererseits auf jede besondere Beziehung zur Sinnlichkeit verzichten und die Formen nur überhaupt als eigentümliche Inhalte der inneren Wahrnehmung bezeichnen — so hätte man damit gar nichts anderes gesagt, als daß die Formaussagen auf irgendwelche Bewußtseinstatsachen sich gründen, was sich für jeden empirischen Formbegriff von selbst versteht. Die nähere Bestimmung dieser Bewußtseinstatsachen als Vorstellungsinhalte aber wäre damit preisgegeben, und zugleich die ideologische Voraussetzung, daß ein Erfahren der Formen nur als ein rezeptives denkbar sei.

Ferner: das Gesagte wird noch einleuchtender, wenn wir darauf achten, daß wir ja mit ganz demselben Rechte auch alle Werte als

Digitized by Google

cönästhetische Inhalte bezeichnen könnten. Musik z. B. kann schön sein, Bilder können auch schön sein. Ein Geschmack kann angenehm sein, ein Geruch kann auch angenehm sein. Wird deshalb irgend jemand sagen, Schönheit und Annehmlichkeit seien gemeinsame Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung und Phantasie? Das Gesicht perzipiere neben den Farben auch Schönheit, der Geschmack neben den Geschmacksqualitäten auch Annehmlichkeit? Allein an der Abwehr, die eine solche Theorie hervorrufen würde, verdient auch die Lehre von den cönästhetischen Formen ihr volles Teil [1]).

Endlich: auf der Stufe der Betrachtung, auf der wir stehen, können doch auch die physiologischen Verhältnisse nicht vernachlässigt werden. Dann dürfen wir jedoch (da aus den angeführten Gründen die innere Wahrnehmung hier außer Betracht bleiben kann) ein Erlebnis nur dann eine Wahrnehmung nennen, wenn der ihm entsprechende zentrale Nervenprozeß durch eine periphere Erregung des Sinnesnerven unmittelbar verursacht wurde; nur dann ein Phantasma, wenn der Zentralvorgang eine Wahrnehmungscerebration wiederholt; folglich nur dann (zusammenfassend) eine Vorstellung, wenn die entsprechende Cerebration direkt oder indirekt auf einen peripheren Prozeß zurückweist. Allein von alledem kann in den erwähnten, entscheidenden Fällen nicht die Rede sein. Wenn eine Gesichts- und eine Gehörswahrnehmung als ähnlich oder gleichzeitig beurteilt werden, so ist es doch gar nicht möglich, daß dieser Aehnlichkeit oder Gleichzeitigkeit irgend ein physiologisches Korrelat im *Opticus* oder im *Acusticus* entspreche, da ja die beiden Reize überhaupt erst im Zentralorgan zusammentreffen können. Und ebensowenig ist es denkbar, daß ein peripherer Nervenprozeß ins Spiel kommt, wenn zwei Phantasmen oder Gefühle miteinander verglichen werden, da doch die diesen Erlebnissen korrelaten physiologischen Vorgänge selbst schon zentrale Prozesse sind. In allen diesen Fällen also werden Formen ausgesagt, ohne daß als Grundlage dieser Aussagen irgendwelche periphere Nervenprozesse vorausgesetzt würden, somit ohne daß die ihnen zu Grunde liegenden Erlebnisse als Vorstellungen bezeichnet werden dürften. Dann aber folgt notwendig, daß auch da, wo in Bezug auf Wahrnehmungsinhalte dieselben Formen ausgesagt werden, die Formerlebnisse nicht Teile oder Seiten der Wahrnehmungen, die Formen nicht gemeinsame Wahrnehmungsinhalte sein können. Und so zeigt sich von allen Seiten, daß auch die Lehre von der

[1]) In der Tat nennt schon PLATON, wo er die *κοινά* von den sinnlichen Eindrücken unterscheidet (Theaetet p. 186 c), neben Verschiedenheit, Sein etc. auch das *ὠφέλιμον* („das Nützliche"), was man kürzlich nicht unpassend mit *Wert* übersetzt hat.

Digitized by Google

Cönästhesie der Formen die These nicht retten kann, es seien diese Formen Vorstellungsinhalte oder Tatsachen der rezeptiven Erfahrung.

5) Ich habe hier zunächst zu bemerken, daß ich den Ausdruck *Cönästhesie* (*Gemeinsinn*) in seiner alten Bedeutung gebrauche, obwohl es neuerdings einigen Psychologen gefallen hat, mit ihm jene Empfindungen zu bezeichnen, die wir im Innern des eigenen Leibes lokalisieren. Denn in diesem Falle braucht sich die philosophische Terminologie solche Willkür doch wohl nicht gefallen zu lassen. Auf der Einen Seite nämlich hat weder der *Terminus* „Cönästhesie" irgend eine verständliche Beziehung zu Empfindungen im Körper, noch mangelt es für diese an passenden Namen wie *Organempfindung* oder *somatische Empfindung*; und auf der andern bezeichnet der Name „Gemeinsinn" aufs genaueste die hier supponierten psychischen Tatsachen, welche eben als gemeinsame Inhalte verschiedener Sinnesempfindungen gedacht werden; ja es steht uns gar kein anderer Ausdruck zur Verfügung, der diese ihre Eigenschaft „konnotieren" würde. Es ist deshalb wohl berechtigt und notwendig, an der alten, aristotelischen Bedeutung des Wortes festzuhalten.

Denn auf ARISTOTELES geht die Lehre von der Cönästhesie zurück, der zu ihr offenbar durch die oben erwähnten Ausführungen des platonischen „Theaetet" veranlaßt wurde. Er hat sie freilich nicht für die Gesamtheit der Formen entwickelt, sondern nur an zwei Stellen [1]) fünf besonders wichtige Formen als κοιναὶ αἰσθητά bezeichnet, nämlich Veränderung und Nichtveränderung, Zahl, Gestalt und Größe (κίνησις, ἠρεμία oder στάσις, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος); und außerdem weist er [2]) diesem „Gemeinsinne", wie es scheint, auch die Erkenntnis der Beziehungen zwischen Wahrnehmungsinhalten verschiedener Sinne zu, z. B. die Beurteilung der Verschiedenheit von Weiß und Süß. Eine Begründung dieser Ansicht hat er jedoch nur für den letzteren Fall versucht. Nachdem er nämlich bemerkt hat, daß wir auch über solche Verschiedenheiten urteilen (κρίνομεν), fährt er fort: „Notwendigerweise also vermittelst der Wahrnehmung; denn [das Verschiedene] ist ein Wahrnehmbares" (ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γάρ ἐστιν). Die Unzulänglichkeit dieses „Beweises" liegt ja nun wohl auf der Hand. Denn daraus, daß die Relationsglieder wahrnehmbar sind, kann unmöglich folgen, daß dasselbe auch von ihren Beziehungen gelte. Vielmehr können diese ebensowohl auf Grund beziehender Denktätigkeiten ausgesagt werden, die sich auf jene wahrnehmbaren Beziehungsglieder richten, oder auch auf Grund von Relationsgefühlen, in welche dieselben eingebettet sind. Besonders unglücklich aber ist das Beginnen, diesen Beweis gerade für die Beziehungen resp. Formen von Wahrnehmungsinhalten verschiedener Sinne führen zu wollen, da, wie oben gezeigt, das Ungenügende der Lehre gerade in diesen Fällen besonders deutlich zu Tage tritt. Dagegen ist dem Stagiriten billigerweise der Umstand zu gute zu halten, daß er ja, wie früher (§ 30. 2) dargelegt, den Formen

[1]) De an. II. 6, p. 418 a 17 u. III. 1, p. 425 a 15. [2]) Ibid. III. 2, p. 426 b 12.

Digitized by Google

neben ihrem ideologischen Erkanntwerden noch ein (attributiv) metaphysisches Sein zuschreibt. Denn wenn die Formen in Wahrheit an den Dingen haften (in ihnen als Organisationsprinzipien vorhanden sind), so ist es nicht schlechthin sinnlos, wenn man annimmt, es würden dieselben Formen (z. B. dieselbe Veränderung) durch verschiedene Sinne (z. B. durch Gesicht und Getast) perzipiert — obwohl natürlich eine strengere Ueberlegung hinzusetzen müßte, daß auch dann diese identische außerempirische Form doch eben nur durch spezifisch verschiedene Wahrnehmungsinhalte repräsentiert werden könnte. Allein jedenfalls fällt diese Entschuldigung weg, sobald der metaphysische Formbegriff überhaupt preisgegeben und somit der Versuch gemacht wird, durch die Lehre von der Cönästhesie der Formen einen rein ideologischen Formbegriff zu stützen.

In jüngster Zeit ist nun diese aristotelische Lehre mit sehr wenig glücklich veränderten Ausdrücken und ohne Erwähnung, ja wahrscheinlich auch ohne Kenntnis der älteren Doktrin erneuert worden. EBBINGHAUS nämlich bezeichnet[1]) Raum, Zeit, Bewegung und Veränderung, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit als „Anschauungen", und erklärt diese dann als „allgemeine Eigenschaften der Empfindungen", d. h. als Eine „Seite" der (physiologischen) Gesamtreaktion auf den äußeren Reiz, während die spezifischen Empfindungsqualitäten deren andere „Seite" darstellten; und ebenso sollen sich natürlich die „Anschauungen" auch zu den Phantasmen („Vorstellungen") verhalten. — Was nun zunächst die Terminologie (das einzig Neue an dieser Lehre) betrifft, so ist es ziemlich unerfindlich, wodurch sich der Ausdruck *Anschauung* hier empfehlen könnte. Die Voranstellung von Raum und Zeit läßt zwar vermuten, daß mit ihm eine kleine Annäherung an KANT beabsichtigt ist; allein bei dem Entsetzen, welches diesem ohne Zweifel Begriffe wie „Einheits-Anschauung" oder „Aehnlichkeits-Anschauung" erregt hätten, scheint es doch geratener, sich lieber an ARISTOTELES zu halten. Denn daß der Umfang des Begriffes „Anschauung" mit dem des κοινὸν αἰσθητόν sich nahezu völlig deckt, bedarf keines längeren Nachweises: enthält ja die Liste der „Anschauungen" überhaupt nur drei Begriffe, die unter den κοινὰ αἰσθητά nicht wiederkehren; von diesen hat jedoch *Aehnlichkeit* und *Verschiedenheit* schon der Stagirit selbst (wie oben gezeigt) mit der κοινὴ αἴσθησις in Verbindung gebracht; und daß er dies hinsichtlich der *Zeit* nicht ausdrücklich getan hat, darf wohl ein reiner Zufall heißen, da er diese bekanntlich als die „Zahl der Veränderung" (ἀριθμὸς κινήσεως) definiert[2]), sie mithin auf zwei κοινὰ αἰσθητά zurückführt. EBBINGHAUS hat weiter gemeint, seine Ansicht durch einige sehr problematische Betrachtungen über die physiologischen Korrelate der „Anschauungen" ergänzen zu sollen. Indes sind diese gewiß nicht geeignet, sie zu stützen. Denn die Berufung auf „gemeinsame Eigentümlichkeiten" der Nervenprozesse ist wertlos, solange „deren nähere Angabe . . . nicht

[1]) Psycholog. I, S. 409 ff. [2]) Phys. IV. 14, p. 223 a 25.

Digitized by Google

möglich ist"; und der Gedanke, den „Anschauungen" von Raum, Zeit und Aehnlichkeit möchten „die räumlichen, zeitlichen und verwandtschaftlichen Verhältnisse der Glieder eines Reizkomplexes" entsprechen, ist doch nichts als eine Erklärung von *idem per idem,* da sie lediglich besagt, es dürften jenen „Anschauungen" solche Nervenprozesse korrespondieren, welche (wenn sie selbst als Reize wirksam werden könnten) in uns eben diese „Anschauungen" zu erzeugen geeignet wären. Dem Inhalte nach aber trifft der Begriff der „Anschauung" mit dem des κοινὸν αἰσθητόν so völlig zusammen, daß es unnötig ist, der früheren Kritik des letzteren auch nur Ein Wort hinzuzufügen.

6) Die letzte Position, die der Ideologie übrig bleibt, ist die grundsätzliche Leugnung der Formen, d. h. der Versuch, alle Formaussagen als Aussagen über Vorstellungsinhalte darzustellen, ohne doch gleichzeitig besondere Formvorstellungen (Gestaltqualitäten oder cönästhetische Inhalte) anzuerkennen. In Bezug auf einzelne Formen nun ist uns ja derartiges schon wiederholt vorgekommen (so hinsichtlich der Substanz § 13. 2, der Identität § 19. 4, der Relation § 25. 4). Und auch an allgemeinen Behauptungen, die hieher zu gehören scheinen, ist, wie wir sehen werden, kein Mangel. In Wahrheit jedoch pflegt in diesen Fällen die Sachlage eine andere zu sein. Denn es gibt allerdings eine Bedingung, unter der ein Denker die 3 Thesen: daß unsere Erfahrung ausschließlich aus Vorstellungsinhalten bestehe; daß sich unter diesen keine Inhalte besonderer Formvorstellungen befinden; und daß unsere Formaussagen dennoch nicht sinnlos sind — miteinander vereinigen kann. Es ist dies nämlich die Bedingung, daß er in Wahrheit einem metaphysischen Formbegriffe huldigt. Denn nur einem solchen entspricht offenbar die Meinung, unsere Vorstellungsinhalte seien schon an sich selbst geformt, und unsere Formaussagen hätten unmittelbar diese in oder zwischen den Vorstellungsinhalten vorhandenen Formen zu Gegenständen. So steht es, wie wir sehen werden, wirklich in den meisten jener Fälle, in denen auf den ersten Blick ein extrem ideologischer Formbegriff vorzuliegen scheint. Es wird erst mit größter Entschiedenheit behauptet, alle unsere Begriffe seien von Vorstellungen, somit letztlich von Wahrnehmungen abgezogen (nach dem Grundsatz: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*); und hinterher zeigt sich, daß dabei stillschweigend als ganz selbstverständlich vorausgesetzt wurde, es bestünden (dies ist der wichtigste Fall) zwischen diesen Wahrnehmungen und Vorstellungen auch noch reale Beziehungen (mithin Formen), die wir ebenfalls in Begriffen zu denken und in Worten auszusagen vermöchten. Es ist jedoch einleuchtend, daß eine solche Position an einer völligen Ver-

Digitized by Google

kennung der theoretischen Lage krankt und allen jenen Gegengründen ausgesetzt ist, durch welche überhaupt die Ideologie die Metaphysik überwindet. Denn ebensowenig wie Formen der Dinge können auch Formen der Vorstellungen dasjenige sein, was unser Wissen um diese Formen und unser Reden von ihnen unmittelbar fundiert. Und was von den Formen im allgemeinen gilt, das gilt natürlich auch insbesondere für die Relationen. Damit wir z. B. wissen und aussagen können, daß zwei Vorstellungen aufeinander folgen oder einander gleichen, genügt es durchaus nicht, daß zwischen ihnen eine Relation der Folge oder der Aehnlichkeit in der Tat besteht (wenn anders eine solche Behauptung überhaupt einen Sinn hat, was gewiß nicht der Fall ist, da eine solche „reale Beziehung" immer nur als der uns wohlbekannte „metaphysische Faden" gedacht werden könnte); sondern wir müßten außerdem ein Bewußtsein von ihr besitzen. Auch zweifelt ja hieran in der Praxis niemand: zwischen der Vorstellung eines Europäers und der eines Chinesen mag eine noch so vollkommene Gleichzeitigkeitsbeziehung „bestehen": sie kann dennoch nicht ausgesagt, und auch nicht gewußt werden, solange nicht irgend ein Individuum dieselbe (wenigstens hypothetisch oder fiktiv) in seinem Bewußtsein erlebt. Also nicht auf die Erlebnisformen kommt es an, wenn ein empirischer Formbegriff gesucht wird, sondern auf die Formerlebnisse: auf sie bezieht sich das ganze Problem. Wenn nun nach der ideologischen Voraussetzung Erlebnisse überhaupt nur als Vorstellungen denkbar sein sollen; und wenn weiterhin auf Grund früherer Erwägungen besondere Formvorstellungen (Gestaltqualitäten, cönästhetische Inhalte) nicht zugelassen werden können; dann bleibt, solange jene ideologische Voraussetzung nicht aufgegeben wird, nur der Schluß übrig: es gibt keine Formerlebnisse, daher auch keine empirischen Formbegriffe, folglich auch keine Formaussagen, die als solche verstanden werden dürfen; sondern was als Aussage über die Form von Erlebnissen auftritt, ist in Wahrheit eine Aussage über den Inhalt derselben.

Diese Konsequenz ist nun so ungeheuerlich, daß auch sie fast durchgängig nicht in ihrem nächstliegenden Sinne genommen wird. Scheint nämlich jemand von einem Erlebnis S auszusagen, daß seine Inhalte a, b, c . . . die Form φ zeigten, so pflegen die Ideologen, die wir hier im Auge haben, diese Aussage $S = \varphi$ (a, b, c . .) dahin zu erklären, es solle damit nur gesagt sein, daß zu dem Erlebnis S = a, b, c . . . irgend ein anderes Erlebnis V = m, n, o . . . in irgend einer Beziehung stehe (z. B. die von einem phantasierten Objekt aus-

Digitized by Google

gesagte gegenwärtige Existenz bedeute seine zukünftige Wahrnehmung; oder die Aussage eines Kontrastes zwischen Hell und Dunkel bedeute, daß uns bei Hell und Dunkel leicht Kalt und Warm einfalle usw.). Indes sollten doch derartige Behauptungen überhaupt nur diskutierbar sein, solange sie sich auf einzelne Formen beschränken. Denn sie können ja die Eine Form φ (a, b, c . .) nur eliminieren, indem sie eine andere Form ψ (S, V) zu Hilfe rufen: eben jene „Beziehung" zwischen dem zu erklärenden und dem zum Behufe dieser Erklärung herangezogenen Erlebnis. Allein für die Frage nach dem Wesen der Formen überhaupt macht es doch gar keinen prinzipiellen Unterschied, ob die Form sich auf die Inhalte Eines Erlebnisses bezieht, nach dem Schema φ (a, b, c . . .) — oder auf die Inhalte zweier Erlebnisse, nach dem Schema ψ (a, b, c . .; m, n, o . . .). Für die grundsätzliche Frage, die uns hier allein beschäftigt, ist daher diese Auskunft gänzlich wertlos, und es muß deshalb behufs endgültiger Beurteilung des ideologischen Formbegriffes von ihr abgesehen werden.

Dann aber bleibt eben nur jene Behauptung übrig, die ich oben als ungeheuerlich bezeichnete: daß nämlich alle Aussagen über die Form eines Erlebnisses sich in Wahrheit auf seine Inhalte bezögen. Wird nun diese freilich eben wegen ihrer Ungeheuerlichkeit in Bezug auf die Gesamtheit aller Formen kaum irgendwo konsequent vertreten, so ist es um so notwendiger, ihrer Tragweite sich bewußt zu werden. Hiezu genügen jedoch wenige Beispiele. So bedeutet etwa diesem Formbegriff zufolge eine Aussage über die Verschiedenheit von Rot und Blau in Wahrheit eine Aussage über die gesehenen Farbenqualitäten (ihre Nuance, Helligkeit, Sättigung etc.); eine Aussage über das Nacheinander von Blitz und Donner bedeutet eine Aussage über den Inhalt der optischen und der akustischen Wahrnehmung (d. h. über Farbe, Intensität etc. des Blitzlichtes und über Tonhöhe, Stärke, Klangfarbe und „Volum" des Donnergeräusches); und eine Aussage über den Realitäts- oder Illusions-Charakter eines im Spiegel gesehenen Menschen bedeutet eine Aussage über das Aussehen dieses Menschen (somit etwa über die Farbe seiner Haare oder über die Länge seiner Beine).

Hiemit ist einer jener Punkte erreicht, an denen die Diskussion aufhört. Wenn jemand behaupten sollte, daß er unter Kontrast eine Farbe, unter Relation einen Geruch und unter Existenz einen Klang verstehe, so wäre ihm gegenüber kein anderes Verhalten möglich als gegenüber einem solchen, der behauptete, er verstehe unter einem Bleistift eine Menagerie. Wir können uns solche Individuen zu „er-

Digitized by Google

klären" suchen durch die Annahme, sie seien der Sprache nicht mächtig; oder durch die andere, sie seien psychisch abnorm: allein jedenfalls müßten wir auf eine theoretische Verständigung mit ihnen verzichten. Wer dagegen vor dieser Konsequenz zurückschrickt und doch an der Forderung nach einem empirischen Formbegriffe festhält, der müßte, scheint uns, notwendig zu der Erkenntnis gelangen, daß die ideologische Voraussetzung unhaltbar ist: daß Formen zwar erfahren, aber nicht rezeptiv erfahren, d. h. daß sie erlebt, aber weder wahrgenommen noch phantasiert, kurz überhaupt nicht vorgestellt werden können. Und mit dieser Erkenntnis wäre der ideologische Formbegriff, als welcher die Formen der Erfahrung vergeblich unter ihren Inhalten nachzuweisen trachtet, endgültig überwunden.

7) Der Versuch, die hier erörterte ideologische Position durch die Geschichte der Philosophie zu verfolgen, leidet unter der Schwierigkeit, daß besonders in älterer Zeit der Satz, alle Begriffe beruhten auf Wahrnehmungen, sehr verschiedene Behauptungen ungeschieden in sich vereinigt. Denn solange zwischen Phantasma und Begriff nicht scharf unterschieden wird, kann er erstens die sehr harmlose Bemerkung ausdrücken, daß jedes Phantasma seinen Elementen nach auf eine inhaltsgleiche Wahrnehmung zurückgehe; zweitens die Selbstverständlichkeit, daß jedes Erlebnis neben einer Form auch einen Inhalt hat, der natürlich letztlich ein Wahrnehmungsinhalt sein muß; und drittens die uns hier interessierende These, daß wie alle anderen so auch die Formbegriffe lediglich von den Wahrnehmungsinhalten (statt von den Formerlebnissen) abgezogen seien. Sollte freilich auf die Nachricht etwas zu geben sein, schon PROTAGORAS habe gelehrt, „die Seele sei nichts anderes als die Wahrnehmungen" [1] (μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις), so müßte man wohl schon diesem Denker einen entschieden ideologischen Formbegriff zuschreiben. Wenn aber EPIKUR [2] sagt: „Jeder Begriff (λόγος) ist durch Wahrnehmungen fundiert", und: „Alle Gedanken (ἐπίνοιαι) entstehen aus Wahrnehmungen", so wäre es ungerecht, in diese allgemeinen Bemerkungen einen präzisen kosmotheoretischen Sinn hineinpressen zu wollen. Und ähnlich steht es noch mit dem Satze von HOBBES [3]: „Es gibt keinen Begriff (*animi conceptio*), der nicht in einem der Sinne erzeugt worden wäre".

Dagegen befinden wir uns auf sicherem Boden, wenn wir HUME als einen Vertreter jener ideologischen Richtung in Anspruch nehmen, welche die ideologische Voraussetzung nur unter Zuhilfenahme eines metaphysischen Formbegriffes durchführen kann. Es muß hier, teils rückweisend teils vorgreifend, vorausgeschickt werden, daß LOCKE, soweit bei ihm von Bestimmtheit und Entschiedenheit überhaupt die Rede sein kann, deutlich einem

[1]) A. 1 (Diels, S. 512. 7). [2]) Frg. 36 (Usener); vgl. Frg. 243. [3]) Leviathan I. 1 (Opp. Lat. III, p. 5).

Digitized by Google

kritizistischen Formbegriffe anhängt, wenn er sich auch diesen in eigentümlicher Weise selbst verhüllt. Denn wie wir oft gehört haben, trennt er von den „Ideen der Sensation" die „Ideen der Reflexion" ab. Die „Reflexion" aber erklärt er [1]) als „die Kenntnis, welche der Geist von seinen eigenen Tätigkeiten nimmt", und definiert demgemäß die „Ideen der Reflexion" als Vorstellungen oder Begriffe (*ideas*), „welche der Geist empfängt durch Reflexion auf seine eigenen Tätigkeiten in ihm selbst". Als Beispiele führt er in erster Linie Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Wissen und Wollen an; und nur „in einem weiteren Sinne", fügt er hinzu, könne man zu diesen „Operationen des Geistes mit seinen Ideen" auch rechnen „gewisse Arten von Leidenschaften, die manchmal aus ihnen entstehen, wie etwa die Befriedigung oder das Unbehagen, das durch irgend einen Gedanken entsteht". LOCKE kennt somit neben den „Ideen", d. i. den rezeptiven Vorstellungen, auch noch „Operationen des Geistes", d. h. reaktive Verstandestätigkeiten. Von diesen deutet er mit keinem Worte an, daß sie unbewußt zu denken seien. Und wenn er sie trotzdem in sein ideologisches Schema zwängt, so kann er dies nur dadurch erzielen, daß er sie mit konsequenter Einseitigkeit stets bloß als mögliche Gegenstände der inneren Wahrnehmung, und nie ihrem eigenen Wesen nach ins Auge faßt. HUME hat nun den Ausdruck „Ideen der Reflexion" zwar beibehalten, ihm jedoch ohne ein Wort der Begründung eine völlig verschiedene Bedeutung zugeteilt. Die „Eindrücke der Reflexion" — „Eindruck" (*impression*) ist HUMES *Terminus* für Wahrnehmung, während er „Vorstellung" (*idea*) auf die Phantasmen einschränkt — werden ihm nämlich [2]) zu „Leidenschaften, Begehrungen und Gemütsbewegungen", welche entstehen sollen, indem beim Wiederauftreten von „Vorstellungen von Lust und Unlust" neue „Eindrücke des Erstrebens und Fliehens, der Hoffnung und Furcht" auftreten, „welche ganz wohl Eindrücke der Reflexion heißen können, da sie sich von dieser herleiten". Darüber, daß HUME sich hier in einer beispiellosen Weise an LOCKES geistigem Eigentum vergreift, indem er unter der Flagge von dessen Terminologie und ihm scheinbar einfach zustimmend eine völlig andere Doktrin einschmuggelt, kann wohl eine ernste Meinungsverschiedenheit nicht bestehen. Ebensowenig auch darüber, daß diese neue Doktrin eine extrem ideologische sein will. Denn die Sachlage stellt sich jetzt folgendermaßen dar. Von LOCKE wird die Voraussetzung übernommen, daß es keine andern Bewußtseinstatsachen gebe als Vorstellungen (resp. „Eindrücke" und „Vorstellungen") der Sensation und der Reflexion und daß jeder Begriff letztlich von diesen abgezogen (resp. durch sie vertreten) sein müsse. Da nun, wie HUME axiomatisch voraussetzt, die Formbegriffe mit seinen „Eindrücken der Reflexion" (nämlich mit den Gefühlen) nichts zu tun haben, und da sie auch durch die „Eindrücke der Sensation" (die äußeren Wahrnehmungen) nicht fundiert sein können, so bleibt nichts anderes übrig, als sie für inhaltslose und darum (in ihrer gewöhnlichen Bedeutung) auch

[1]) Essay II. 1. 4 (WW. I, S. 78). [2]) Treatise I. 2 (I. S. 316 f.).

Digitized by Google

sinnlose Begriffe zu erklären. In der Tat haben wir ja oben (§ 13. 2 und 19. 4) gesehen, wie HUME in diesem Sinne Substanz wie Identität als Illusionen erweisen wollte, und dasselbe Verfahren wird uns namentlich hinsichtlich der anderen nicht-relativen, somit besonders der ontologischen Formbegriffe noch oft entgegentreten. Allein eine konsequente Durchführung dieses Standpunktes müßte sich natürlich vor allem an den Relationen erproben. Und da mag es vielleicht schon dem Einen oder Andern aufgefallen sein, daß wir seinerzeit (§ 25. 4) HUME nicht unter den ideologischen Bestreitern dieses Begriffes aufgezählt haben. Dies hatte indes seinen guten Grund. Denn lange nachdem alle jene Grundsätze festgestellt worden sind, erfahren wir mit Einem Male [1]), jeder „Gegenstand einer Vergleichung" (*subject of comparison*) heiße eine „philosophische Relation", und deren gebe es 7, nämlich: Aehnlichkeit, Identität, Verhältnisse des Raumes und der Zeit, der Quantität, der Intensität, des Gegensatzes und der Kausalität — von denen späterhin freilich die zweite und siebente so gut wie aufgegeben werden. Und weiterhin [2]) hören wir, die Relationen der Aehnlichkeit, der Quantität, der Intensität und des Gegensatzes „können auf den ersten Blick gefunden werden" und sind eigentlich Gegenstände der „Intuition", da ja z. B., wenn zwei Dinge einander gleichen, diese ihre Aehnlichkeit „sofort dem Auge, oder vielmehr dem Geist" auffallen wird; und von den Relationen des Raumes und der Zeit heißt es ausdrücklich, sie könnten sich verändern „ohne irgend eine Veränderung in den Objekten selbst oder in den Vorstellungen von ihnen". Hier hat demnach HUME — darüber ist keine Täuschung möglich — alle seine Prinzipien vollständig vergessen. Er fragt nicht, wie er doch hinsichtlich der Substanz fragte, ob Aehnlichkeit, Gegensatz, Zahl und Stärke Farben, Gerüche oder Leidenschaften seien? Ja er fragt nicht einmal, woher wir denn von räumlicher oder zeitlicher Entfernung etwas wissen können, wenn deren Verschiedenheiten gar keine Verschiedenheiten unserer Vorstellungen entsprechen, und unsere ganze Erfahrung doch lediglich aus Vorstellungsinhalten bestehen soll? Sondern, ohne davon eine Ahnung zu haben, ist er hier auf einmal der reinste Metaphysiker: setzt voraus, daß (wenn wir vom Raum sogar absehen wollen) Zeitdistanzen, Aehnlichkeiten, Gegensätze, Quantitäts- und Intensitätsunterschiede wirklich zwischen den Vorstellungen ausgebreitet liegen, und wirft nicht einmal die Frage auf, was für „Eindrücke" denn diese Relationswesen in uns erzeugen. So ist es ihm denn freilich nicht schwer, einige ausgewählte Formen zu leugnen, da er ungescheut aller andern dabei sich bedient. Allein die Kritik wird urteilen müssen, daß das Prinzip, von einem Begriff den Nachweis seiner Wahrnehmungsgrundlage zu verlangen, nur entweder gegen alle Begriffe oder gegen gar keinen billigerweise geltend gemacht werden darf; und daß deshalb von Jedem, der es nur partiell anwendet, gefordert werden kann, er möge entweder darauf überhaupt verzichten, und d. h. zur Metaphysik zurückkehren, oder

[1]) Treatise I. 5 (I. S. 322 f.). [2]) Treatise III. 1 (I. S. 372 f.).

Digitized by Google

aber es in seine Konsequenzen verfolgen — sofern er vor diesen nicht zurückschrickt.

Ganz ebenso wie bei HUME steht es — um noch ein Beispiel aus jener Blütezeit der Ideologie anzuführen — bei CONDILLAC, nur daß dieser gegen LOCKE, wenn nicht gerechter, so doch ehrlicher ist. Er sagt[1]: „LOCKE unterscheidet zwei Quellen unserer Vorstellungen (idées), die Sinne und die Reflexion. Er hätte besser getan, nur Eine anzuerkennen: einerseits, weil die Reflexion ihrem Ursprunge nach nur die Sensation selbst ist, andererseits, weil sie weniger eine Quelle der Vorstellungen ist als ein Kanal, durch den sie von den Sinnen zufließen." In der Tat stellt sich seine Konklusion zunächst als eine extrem ideologische Ansicht dar: „Das Urteil, das Nachdenken, die Leidenschaften, alle Tätigkeiten des Geistes ... sind nur die Sensation selbst, die sich in verschiedener Weise umgestaltet" [das letztere eine jener Redensarten der genetischen Psychologie, die ebenso gut klingen als es schwer ist, mit ihnen irgend einen präzisen Sinn zu verbinden]. Allein da es nun an den Beweis für diese These geht, zeigt uns gleich die zweite Probe die von HUME her bekannten Züge. Nachdem CONDILLAC nämlich versucht hat, die Aufmerksamkeit als bloße Umgestaltung der äußeren Wahrnehmung zu erklären, fährt er fort: „Sobald es doppelte Aufmerksamkeit gibt, gibt es auch Vergleichung. Denn auf zwei Vorstellungen aufmerksam sein und sie vergleichen ist dasselbe. Nun kann man sie aber nicht vergleichen, ohne einen Unterschied zwischen ihnen zu bemerken (*apercevoir*); und solche Beziehungen (*rapports*) bemerken, heißt urteilen.... Auf diese Weise wird die Sensation ... zum Vergleich, zum Urteil." Denn „die Dinge zeigen ... eine Fülle von Beziehungen". Also auch hier sind die Beziehungen (mithin Formen) etwas an sich Bestehendes; auch hier werden sie „bemerkt"; und auch hier wird nicht gefragt, wie denn diese Annahme mit der anderen verträglich sein soll, der zufolge es kein anderes Bewußtsein geben kann als sinnliche Vorstellung, da doch weder behauptet wird oder auch nur behauptet werden kann, daß die Beziehungen (und Formen überhaupt) spezifische Inhalte einzelner, noch daß sie gemeinsame Inhalte aller Sinne seien.

Indes, auch noch in unsern Tagen ist in dieser Hinsicht keine grundsätzliche Wandlung eingetreten. Und auch dies mag noch kurz an zwei Beispielen dargetan werden. MACH[2] meint, das Ganze der Erfahrung (die „Welt") bestehe aus „Elementen", d. h. aus Empfindungsinhalten (die er freilich, wie wir noch sehen werden, mit Recht nur unter gewissen Voraussetzungen *Empfindungen* nennen will). Damit scheint wieder ein durchaus ideologischer Formbegriff eingeführt zu sein. Jedoch, er fügt alsbald hinzu, zwischen diesen „Elementen" bestünden „Funktionalbeziehungen". Allein was sind Funktionalbeziehungen? MACH dürfte ja schwerlich die naive metaphysische

[1]) Extrait raisonné du Traité des sensations (Oeuvres III, S. 468 ff.). [2]) Anal. S. 10 ff.; S. 27 ff. u. sonst.

Digitized by Google

Ansicht jener Ideologen des 18. Jahrhunderts teilen, daß eine Beziehung etwas sei, was zwischen den Dingen oder Empfindungsinhalten an und für sich „besteht". Er dürfte vielmehr zuzugeben geneigt sein, daß wir nichts von ihnen wissen könnten, wenn wir sie nicht erlebten. Aber wie erleben wir sie? Hier gibt es doch nur zwei Möglichkeiten. Entweder wir erleben sie selbst wieder als „Elemente" oder nicht. Erleben wir sie nicht als „Elemente", sondern als etwas anderes, so besteht das Ganze unserer Erfahrung nicht nur aus Empfindungsinhalten, sondern daneben noch aus andern (Form-)Erlebnissen, und dann ist die Ideologie unhaltbar. Erleben wir sie dagegen gleichfalls als „Elemente", so scheiden sich damit die „Elemente" in zwei so verschiedenartige Klassen, daß es mindestens ebenso wichtig ist, diese zu unterscheiden, wie sie unter einem gemeinsamen Namen zusammenzufassen. Denn die „Elemente" der Einen Klasse wären nun direkt oder indirekt an die Sinne gebunden, die der andern wären von diesen unabhängig. Möchte man deshalb auch an der Gesamtbezeichnung „Elemente" festhalten, so müßte man doch alsbald wieder die „Formelemente" von den „Inhaltselementen" trennen, und damit wäre (für alle andern als terminologische Zwecke) die Ideologie abermals aufgehoben.

Ebenso verspricht uns WAHLE gleich in der Ueberschrift eines „Hauptstückes" [1]) die „Aufzeigung aller Seelenerscheinungen als Vorstellungen". Doch kaum blicken wir in das „Hauptstück" selbst hinein, so lesen wir: „So wie Stein, Holz, Eisen etc. das Material der Bauten ist, und diese nur Formen, Gruppierungen dieses Materiales sind, so ist das ganze psychische Leben nur eine solche bunte Reihe von solchen extensiven Vorstellungen [„flächenhaften Vorkommnissen"]..... Es handelt sich nunmehr darum, die allgemeinen elementaren Formen anzugeben, zu welchen diese Elemente zusammengesetzt sind." Und bald darauf [2]) finden wir wieder eine Ueberschrift: „Zweiter Abschnitt. Die zwei Formen psychischer Gruppierung.... Erste Abteilung. Darstellung der beiden Hauptarten psychischer Reihen. Erstes Kapitel. Prinzipien der psychologischen Kompositionen." Allein wir fragen: was sind denn diese Formen, Gruppierungen, Reihen und Kompositionen? Nur drei Antworten können wir uns denken. Sind sie ganz einfach metaphysische Formen, welche den „extensiven Vorstellungen" schlechthin und an sich zukommen? Aber was wissen wir dann von ihnen? Was nützt uns die Annahme einer Erlebnisstruktur, wenn uns diese nicht in Strukturerlebnissen zum Bewußtsein kommt? Ein solcher Formbegriff wäre ein außerempirischer Begriff; und wenn wir bereit sind, derartiges zuzulassen, dann brauchen wir keine Ideologie, keine „Aufzeigung aller seelischen Erscheinungen als Vorstellungen"; denn dann können wir an transzendente „Dinge an sich" glauben und diese an platonischen Ideen teilnehmen lassen. Wenn es daher durchaus notwendig ist, statt solcher metaphysischer Formen, oder doch neben ihnen, Formerlebnisse anzunehmen:

[1]) Das Ganze d. Phil. S. 352 ff. [2]) Ibid. S. 368.

Digitized by Google

sind diese nun zweitens selbst wieder „extensive Vorstellungen", „flächenhafte Vorkommnisse"? Indes, diese Frage braucht man nur aufzuwerfen, um sie zu verneinen. Denn es wäre doch der Gipfel der Absurdität, wollte jemand behaupten, die Gleichzeitigkeit oder das Nebeneinander solcher flächenhafter Vorkommnisse sei selbst wieder ein flächenhaftes Vorkommnis! Dann bleibt jedoch eben nur die dritte Antwort übrig: neben den „extensiven Vorstellungen" gibt es noch andere seelische Erscheinungen — Formerlebnisse; und so erweist sich der Versuch, alle seelischen Erscheinungen als extensive Vorstellungen nachzuweisen, gleich bei seinem ersten Schritte als aussichtslos.

8) Besonders instruktiv gestaltet sich die Erörterung des Formproblems durch CORNELIUS, weil sie von dem Begriff der Gestaltqualität ausgeht, und deshalb das Problem in seiner Totalität behandelt. Er konstatiert [1]) (wie J. ST. MILL an einer schon angeführten Stelle) als Tatsache, daß Komplexe Aehnlichkeiten aufweisen, die von denen ihrer Glieder unabhängig sind, ohne dieser Tatsache weitere Erklärungsversuche zu widmen. Auf Grund dieser Aehnlichkeiten werden dann diese Komplexe einander associativ reproduzieren und so Associationsgruppen bilden. Die Zugehörigkeit zu einer solchen Associationsgruppe soll nun dasjenige sein, was v. EHRENFELS als Gestaltqualität bezeichnet hat. Und zu diesen Gestaltqualitäten, oder wie CORNELIUS zu sagen vorzieht, zu diesen „fundierten Merkmalen" rechnet er nicht nur alle Relationen, sondern sogar die Gefühle, die für ihn [2]) Gestaltqualitäten des Gesamtbewußtseinsinhalts darstellen. Wir haben hier den ideologischen Formbegriff so rein vor uns, als dies nur überhaupt möglich ist, und können darum von seiner Unhaltbarkeit in besonders schlagender Weise uns überzeugen.

Zunächst: von „Aehnlichkeit" sollte hier eigentlich nicht mehr gesprochen werden. Denn Aehnlichkeit ist doch eine Relation — CORNELIUS selbst spricht [3]) von „Aehnlichkeitsbeziehungen" und hält diese Ausdrucksweise sogar für „zweckmäßiger" als jene, die von „Uebergangsgefühlen" redet. Wenn nun alle Relationen Gestaltqualitäten sind, d. h. auf der „Aehnlichkeit" der Relationsgliederkomplexe beruhen, so kommen wir hier auf einen unendlichen Regreß. Vielmehr muß konsequenterweise alles Gewicht auf die Associationsgruppe gelegt werden: das Eigentümliche der „Gestaltqualitäten" (Formen) bestünde eben darin, daß Ein Komplex einen andern Komplex reproduziert, ohne daß doch die Glieder des ersten diejenigen des zweiten Komplexes zu reproduzieren vermöchten.

Natürlich ist auch hiemit der Zirkel noch nicht beseitigt. Denn „Reproduktion von b durch a" bedeutet eine bestimmte Art des Aufeinanderfolgens von a und b. Folge aber ist selbst eine Relation. Demnach müßte das Wesen einer „Folge", somit auch das einer associativen Reproduktion, darin bestehen, andere „Folgen" associativ zu reproduzieren, usf. ins Unendliche.

[1]) Gest.Qual. S. 112 ff.; vgl. Psycholog. S. 70 f. [2]) Gest.Qual. S. 117; Psycholog. S. 76. [3]) Psycholog. S. 47.

Digitized by Google

Indes ist dies nichts anderes, als was wir schon oben gegen WAHLE eingewendet haben, und mag deshalb hier außer Betracht bleiben.

Merkwürdiger ist schon, daß CORNELIUS gar nicht das Bedürfnis empfindet, diese Fälle von associativer Reproduktion mit anderen unter ein gemeinsames Gesetz zu befassen. Sonst nämlich beruht die „Association der Aehnlichkeit" auf partieller Gleichheit. Wenn Ein schwarzer Gegenstand an einen andern schwarzen Gegenstand erinnert, so zweifelt niemand, woher dies komme: eben daher, daß in beiden Fällen dieselbe Schwarz-Empfindung vorliegt. Wenn daher nun auch Ein Mollaccord an einen andern Mollaccord, Ein Sechsachteltakt an einen andern Sechsachteltakt, Ein Kontrast an einen andern Kontrast, Eine Anekdote an eine andere Anekdote erinnert, so drängt sich doch von selbst die Frage auf, welches denn in diesen Fällen die gleiche Bewußtseinstatsache sei? Würde nun diese Frage aufgeworfen, so könnte, da ja die einzelnen Glieder dieser Komplexe nach der Voraussetzung einander nicht einmal ähnlich sind, überhaupt nur noch die Gleichheit besonderer Formerlebnisse in Betracht kommen; und da offenkundigerweise diese nicht sinnlich wahrgenommen werden können (indem von Accorden und Rhythmen nichts gehört wird als die einzelnen Töne, von Farbenkontrasten nichts gesehen wird als die kontrastierenden Farben), so wäre eben damit auch schon die ideologische Voraussetzung widerlegt.

Doch weiter: ist es denn richtig, daß eine solche „Form" nur dann ins Bewußtsein fällt, wenn sie andere „ähnliche" Formen reproduziert? Besteht das Wesen eines Sechsachteltaktes (seinem psychologischen Eindruck nach) wirklich nur darin, an andere Sechsachteltakte zu erinnern, und d. h. nach CORNELIUS: an solche Tonfolgen, die wieder an ihn erinnern? Und ebenso: besteht der Unterschied zwischen Moll- und Duraccorden wirklich nur darin, daß beide an andere Moll- resp. Duraccorde erinnern, und ist es wirklich nur das Insichgeschlossensein dieser Associationsgruppen, das die einen von den andern unterscheidet? Und so soll es nun gar mit allen Relationen, ja mit allen Gefühlen stehen! Kontraste und Harmonien sollen sich nur dadurch unterscheiden, daß die associativen Folgevorstellungen der einen von denen der andern getrennt bleiben! Und wenn also in irgend einem Individuum Kontraste regelmäßig an Harmonien und umgekehrt erinnerten, so würde dieses Individuum beide gar nicht mehr unterscheiden? Und nun gar die Gefühle! Lust und Unlust (CORNELIUS erkennt keine anderen Gefühle an) als Zugehörigkeit zu einer Associationsgruppe — man denke diesen Gedanken zu Ende! Der Zahnschmerz heißt unangenehm. Warum? Weil er an Kopfschmerz und Bauchschmerz erinnert. Und warum heißen diese unangenehm? Weil sie wieder an Zahnschmerz erinnern! Die Empfindungen, die in jedem dieser Fälle auftreten, sind an sich gar nicht unangenehm. Unangenehm nennen wir nur die „Gestaltqualität des Gesamtbewußtseins", das heißt: dessen „Aehnlichkeit" mit anderen Zuständen des Gesamtbewußtseins, und dies wiederum heißt: ihre Tendenz, diese anderen

Digitized by Google

Zustände (die an sich natürlich auch nicht unangenehm sind) zu reproduzieren. Fürwahr, eine wunderbare Psychologie!

Doch ich schlage vor, diese Betrachtungsweise auch auf die einzelnen Empfindungsqualitäten anzuwenden. Wenn der Gegensatz nur ein Gegensatz ist, weil er an andere Gegensätze erinnert, die wieder an ihn erinnern; und der Schmerz nur unangenehm, weil er an andere Schmerzen erinnert; warum soll der Honig nicht nur deshalb süß heißen, weil er an Zucker erinnert; und die Rose nur deshalb rot, weil sie an Zinnober erinnert? Wenn jenes recht ist, so muß auch dieses billig sein. Die Erlebnisse mögen, da sie nun einmal ihre Form verlieren müssen, an ihrem Inhalt nicht eigensinnig festhalten! Wird jene durch die Zugehörigkeit zu Einer Associationsgruppe ersetzt, so wird wohl auch dieser durch die Zugehörigkeit zu einer andern Associationsgruppe vertreten werden können. Wie der Mollaccord sich vom Duraccord dadurch unterscheidet, daß er an andere Mollaccorde erinnert, so werden eben auch die Töne von den Farben sich dadurch unterscheiden, daß sie an andere Töne erinnern. Nach „qualitätslosen Bewußtseinsatomen" ist ja ohnehin einige Nachfrage. Und so mag denn auf den Trümmern der Erfahrung der stolze Bau einer neuen Psychologie sich erheben, deren Eckpfeiler die folgenden Sätze bilden würden. Erlebt wird überhaupt nichts. Allein diese Nichtserlebnisse erregen einander associativ, und reihen sich so in Associationsgruppen ein. Jedes Nichtserlebnis gehört jedoch zwei solchen Associationsgruppen von Nichtserlebnissen an. Und seine Zugehörigkeit zu der Einen meinen wir, wenn wir von ihm einen Inhalt wie Rot, Laut oder Süß, seine Zugehörigkeit zu der andern dagegen, wenn wir von ihm eine Form wie Kontrast, Substantialität oder Objektivität prädizieren.

Diese Sätze aber ergaben sich uns als die legitimen Konsequenzen des ideologischen Formbegriffes.

9) Die Argumente, die wir diesem Begriffe hier entgegengesetzt haben, sind im Grunde nicht neu. Sie sind schon vor hundert Jahren entwickelt worden — die gegenwärtige Lage der Spekulation zeigt indes, daß ihre Wiederholung nicht unnötig war. Dennoch sei zum Schluß noch Einiges angeführt, was damals geäußert wurde. Bei HERBART[1]) heißt es: „Im Erfahrungskreise findet sich ein mannigfaltiger Zusammenhang des Vielen, das vorliegt in den einfachen Empfindungen. Oder wenigstens, es nimmt jedermann dergleichen Zusammenhang an. Gleichwohl ist es nötig, diesen Punkt der Kritik zu unterwerfen. Die einfachen Empfindungen selbst, das Kalt, Warm, Rot, Blau, Süß, Sauer usw. werden, als das reine Viele, die Materie — dabei vorausgesetzt. Hingegen kommt in Frage alle Form, also der Zusammenhang der Veränderungen, der Mehrheit von Beschaffenheiten Eines Dinges, des Raumes, der Zeit, endlich das Zusammensein der mehreren Vorstellungen im Ich. Man zähle die Materie, in irgend einer dieser Formen,

[1]) Hauptpunkte der Metaphysik, Vorfragen II (WW. III, S. 11 f.); vgl. Allg. Metaphysik § 169 (WW. IV, S. 21 f.).

Digitized by Google

vollständig durch. Alle Materie wird da sein, aber noch nicht die Form. Alle Materie aber ist alles Gegebene. Sonach ist, wie es scheint, die Form nicht gegeben; weder in, noch außer der Materie. Begebenheiten — aber keine Folgen; Beschaffenheiten — aber kein Beschaffenes; farbige Stellen — aber keine Figuren; Wahrnehmungen, die man in Zeitmomente gesetzt hat — aber keine Distanz der Momente; Vorstellungen — aber kein Vorstellendes, dem sie angehören." Noch glücklicher wendet sich HEGEL [1]) gegen dasjenige, was er notwendig den Empirismus nennen mußte, weil es zu seiner Zeit einen andern als einen ideologischen Empirismus überhaupt nicht gab. In der „Erfahrung", sagt er, sind zu unterscheiden: der „Stoff" und die „Form". Der Empirismus zeigt nur jenen auf, diese ist ihm etwas „Unberechtigtes". Demnach paßt auf ihn das (von HEGEL ungenau zitierte) Dichterwort:

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie."

Und weiter sagt HEGEL: „Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ... Einem, Vielen, Allgemeinheit und Unendlichkeit usf. gebraucht ... und bei alledem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien ... auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht." An derselben Stelle findet sich auch ein noch weit tieferes Argument gegen den „Empirismus"; allein dieses werden wir uns erst aneignen können, wenn wir auch ein höheres Recht des „Empirismus" selbst werden erkannt haben (vgl. vorläufig § 21. 17). Einstweilen aber gilt es, denjenigen Formbegriff ins Auge zu fassen, der, nach Ueberwindung des ideologischen, diesen zunächst siegreich abzulösen scheint.

§ 32

Auf den kritizistischen Formbegriff findet im allgemeinen § 26 anologe Anwendung.

Hinzuzufügen ist jedoch, daß es nicht geschickt ist, den reaktiven Charakter der Formerlebnisse gegenüber dem rezeptiven Charakter der Vorstellungsinhalte als Angeborensein oder (zeitliche) Apriorität der ersteren auszusprechen, und zwar deshalb, weil diese Prädikate (wenigstens für die meisten ontologischen Standpunkte) in ihrem einzig berechtigten Sinne auch vielen oder gar allen Vorstellungsinhalten zukommen; vielmehr wird jener Unterschied besser durch

[1]) Encykl. Log. § 38 f. (WW. VI, S. 80 ff.)

Digitized by Google

die Feststellung ausgedrückt, daß die Vorstellungsinhalte mit einem Gefühl des Leidens (Passivität) verknüpft sind, die Formerlebnisse dagegen ein Gefühl der Ichäußerung (Spontaneität) enthalten.

ERLÄUTERUNG

1) In § 26 haben wir gesehen, daß dem kritizistischen Relationsbegriff zufolge die Relationen auf subjektiven Reaktionen beruhen, die näher als beziehende Denktätigkeiten aufgefaßt werden; und daß der Kritizismus diese letzteren dann entweder bloß allgemein als an den Vorstellungen der Relationsglieder ausgeübte, beziehungsstiftende intellektuelle Operationen bestimmt, oder insbesondere als Akte kategorialer Beziehung, durch welche die Relationsglieder unter die „reinen Verstandesbegriffe" (Kategorien) der einzelnen Relationen gebracht werden. Dies alles läßt sich durch einfache Verallgemeinerung auf den kritizistischen Formbegriff übertragen. Auch für ihn ist zunächst dieses charakteristisch, daß er die Formen weder animistisch als Bewußtseintatsachen (speziell Gefühle) in oder über den Dingen noch metaphysisch als ein unvorstellbares Etwas an oder neben ihnen begreift; und sie auch nicht ideologisch überhaupt leugnet, soweit oder sofern sie sich nicht selbst als Vorstellungsinhalte nachweisen lassen; sondern daß er sie durch eine subjektive Reaktion auf die Vorstellungsinhalte entstehen läßt und diese Reaktion näher als eine formende Verstandestätigkeit bestimmt. Und auch hier wieder könnte man unterscheiden: einen Kritizismus im weiteren Sinn, der nur allgemein an formende intellektuelle Operationen denkt; und einen Kritizismus im engeren Sinn, der diese Operationen speziell als kategoriale Beziehungen auffaßt, welche die Vorstellungsinhalte unter „reine" Formbegriffe bringen.

In Wahrheit jedoch liegen die Tatsachen einerseits einfacher, andererseits komplizierter.

Erstens nämlich fällt der weitere kritizistische Formbegriff mit dem weiteren kritizistischen Relationsbegriff nahezu zusammen, da man kaum jemals versucht hat, ihn auf nicht-relative Formen anzuwenden. Und zwar aus naheliegenden Gründen. Denn jenes Tätigkeitsbewußtsein, von dem wir seinerzeit (§ 26. 1) gesehen haben, daß es zu dieser Deutung wesentlich den Anstoß gibt, tritt bei ihnen wenig hervor. Wir empfinden uns oftmals tätig bei der Vorbereitung jener Erlebnisse, auf Grund deren wir eine Aehnlichkeit oder einen Unterschied, eine Einheit oder Vielheit aussagen (wir sprechen dann von Vergleichen und Zählen); aber selten da, wo schließlich eine

Digitized by Google

Objektivität oder Subjektivität, eine Substanz oder Qualität prädiziert wird. Somit ist über den weiteren kritizistischen Formbegriff sachlich nicht viel Neues zu sagen: hinsichtlich seiner Darstellung wie seiner Widerlegung genügt die Verweisung auf dasjenige, was über den weiteren kritizistischen Relationsbegriff ausgeführt wurde. Nur einige allgemeine Gesichtspunkte, welche sich auf die geschichtliche Entwickelung des Begriffes der Verstandestätigkeit überhaupt beziehen, und die erst aus der Entgegensetzung desselben gegen den ideologischen Formbegriff ihre volle Deutlichkeit empfangen, sind hier nachzutragen. Im ganzen jedoch darf gesagt werden, daß aus dem eben angeführten Grunde dieser weitere kritizistische Formbegriff sich nur so lange behaupten konnte resp. kann, als die nichtrelativen (demnach namentlich die ontologischen) Formen sich noch im Stadium ihrer unbezweifelten metaphysischen oder ideologischen Auffassung befinden. Treten dagegen diese für eine Epoche resp. einen Denker aus dieser Phase ihrer dialektischen Entwickelung heraus, so bleibt der engere kritizistische Formbegriff als der einzige übrig, in dessen Rahmen sich eine konsequente kritizistische Formauffassung überhaupt bewegen kann.

Allein dieser engere kritizistische Formbegriff zeigt nun zweitens die Eigentümlichkeit, daß er sich auf gewisse Formen besonders schwer anwenden läßt; und es treten daher ergänzende Konstruktionen auf, welche für diese Formen das kritizistische Schema modifizieren, indem für sie an die Stelle reiner Verstandesbegriffe reine Anschauungsformen treten. Es wird deshalb weiter darzulegen sein, daß die Grenzlinie, die man hier ziehen zu können meinte, eine vollkommen willkürliche ist, und daß kein Grund besteht, gerade diese Formen anders als alle übrigen zu behandeln: so daß ein konsequenter Kritizismus nur entweder alle Formen als reine Verstandesbegriffe oder alle als reine Anschauungsformen erklären dürfte. Ergibt sich dann endlich, daß das Schema der Anschauungsformen die Schwierigkeiten nicht vermindert, welche dem engeren kritizistischen Formbegriff überhaupt entgegenstehen, so würde uns nur noch die Widerlegung dieses letzteren Begriffes obliegen. Diese aber braucht hier gleichfalls nicht mehr besonders ausgeführt zu werden, da wir sie bereits an dem Beispiele der Substanz (§ 14. 3—6) für die nicht-relativen und an dem der Identität (§ 20. 3—4) für die relativen Formen kennen gelernt haben. Wir brauchen daher hier bloß einerseits den Begriff der Verstandestätigkeit geschichtlich zu verfolgen, andererseits den der Anschauungsform sachlich zu würdigen, und können uns dann jenen weiteren

Digitized by Google

allgemeinen Bemerkungen zuwenden, zu denen der kritizistische Formbegriff noch Anlaß geben mag.

2) Die Unterscheidung des Verstandes von den Sinnen und die Entgegensetzung des Denkens gegen die Wahrnehmung reicht in die Anfänge der Spekulation zurück. Einige Belege werden uns erst an einer späteren Stelle vorkommen, an der von den Kriterien der Wahrheit die Rede sein wird. Hier mag folgendes genügen. Wie PARMENIDES [1]) die Vernunft (λόγος) den Sinnesorganen, und DEMOKRIT [2]) das Denken (διάνοια) den Wahrnehmungen gegenüberstellt, ist schon oben (§ 12. 4) erwähnt worden. Bei PLATON steht die Sache nur insofern etwas anders, als ihm infolge seines (substantiell) metaphysischen Formbegriffes die Vernunft (νοῦς) zu einer Art von übersinnlichem Wahrnehmungsvermögen wird, das den rezeptiven Charakter nicht völlig abgestreift hat — eine merkwürdige Konzession an die Ideologie, zu der uns sehr bald eine erläuternde Parallele begegnen wird. Bei ARISTOTELES dagegen fällt dieser störende Umstand fort, und demgemäß liegt es durchaus in der Linie der uns hier beschäftigenden Entwickelung, wenn er [3]) dem Menschen neben Wahrnehmung und Phantasie auch noch „Verstandesvermögen und Vernunft" (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς) zuschreibt. Noch deutlicher tritt unser Gesichtspunkt in der Lehre der Stoa hervor, wenn man sich nur durch ihre eigentümliche Terminologie nicht täuschen läßt. Denn dem CHRYSIPP [4]) heißt gerade der Wahrnehmungsinhalt nicht „Wahrnehmung", sondern „Vorstellung" (φαντασία, modern gesprochen: „Empfindung"), „Wahrnehmung" (αἴσθησις) dagegen nennt er sie erst, wenn zu ihr noch die „Zustimmung" (συγκατάθεσις, modern gesprochen: das „Urteil") hinzugetreten ist; und dieses letztere Element wird eben durch diese Betrachtungsweise als ein intellektuelles und zugleich als ein subjektiv-reaktives (ein „Stellungnehmen") erwiesen. So war er denn auch vorsichtig genug, dem Satze, jeder Gedanke entstehe aus einer Wahrnehmung, den Zusatz beizufügen „oder doch nicht ohne Wahrnehmung" [5]), so daß seine Meinung von der kürzlich besprochenen und ähnlich ausgedrückten des EPIKUR sehr erheblich abweicht. Von ARISTOTELES aber ist jener Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit (*intellectus* und *sensus*) auf die Scholastik des Mittelalters übergegangen; und so zweifelt denn z. B. THOMAS nicht, daß der Verstand an den sinnlich vermittelten Vorstellungen eine Tätigkeit des Abstrahierens vollziehe [6]); ja er meint, ganz wie vor ihm PLATON [7]), daß die Tätigkeit des Verstandes um so besser vor sich gehe, je weniger sie durch die sinnliche Wahrnehmungstätigkeit behindert werde [8]). THOMAS ist jedoch für die weitere Entwickelung dieses Gegensatzes auch noch dadurch von Bedeutung geworden, daß er den Verstand neben anderen

[1]) Frg. 1 (S. 119. 35 Diels). [2]) Frg. 125 (Diels). [3]) De an. II. 3, p. 414 b 18. [4]) Frg. 71—75 (Arnim II). [5]) Frg. 88. Anders freilich die christlichen Gegner in Frg. 106 u. 108. [6]) Summa Theol. I, qu. 85, art. 2 in corp.; II. 2, qu. 175, art. 4 in corp. und sonst. [7]) Phaed. p. 65 a bis 66 a. [8]) Summa Theol. I, qu. 112, art. 1 ad 3.

Digitized by Google

Objekten auch sich selbst und seine eigenen Tätigkeiten zum Gegenstande haben läßt und diese seine „sekundäre" Funktion als die „Reflexion des Verstandes auf sich selbst" (*reflexio intellectus supra seipsum*) bezeichnet[1]). Da nun die Objekte dieses reflexiven Verstandesgebrauches im Gegensatze zu denjenigen seiner „primären" Funktionen nicht sinnlich vorgestellt werden können, so lag es nahe, gerade in diese Reflexion überhaupt die spezifische Leistung des Verstandes zu verlegen und sie neben der Sensation als die zweite Quelle unserer Erkenntnisse zu betrachten. In diesem Sinne sagt bereits WILHELM VON OCCAM[2]): „Unser Verstand ... erkennt nicht nur Sensibles, sondern auch ... einiges Intelligible, das in keiner Weise in das Gebiet der Sinne fällt. ... wie z. B. Denk- und Willensakte, Freude, Trauer u. dgl., welche der Mensch in sich selbst erfahren kann, und die wir doch nicht sinnlich wahrzunehmen vermögen." Allein indem auf diese Weise das „Denken" zunächst als ein „Erkennen", und dieses wieder als ein „Erfahren" aufgefaßt wird (*intelligere; cognoscere; experiri*), kann es geschehen, daß es seine reaktive Eigenart verliert und statt dessen selbst eine rezeptive Bedeutung annimmt. Während nämlich in Wahrheit die „Reflexion", sofern sie bloß von Zuständen des Bewußtseins „Kenntnis nimmt", überhaupt nicht ein „Denken", sondern nur ein (inneres) „Wahrnehmen" heißen dürfte, das in dieser Weise wahrgenommene Denken dagegen (z. B. das Vergleichen) seinen nicht-rezeptiven Charakter durchaus bewahren müßte; kann bei hinreichender Achtlosigkeit das reaktive Wesen des reflexiv erfaßten Denkens gänzlich vernachlässigt, die rezeptive Natur des reflexiv erfassenden „Denkens" ausschließlich berücksichtigt, und so das Denken überhaupt in ein bloßes Vorstellen aufgelöst werden. Dies ist der Standpunkt von LOCKE. Indem er[3]) von den Vorstellungen der „Sensation" diejenigen unterscheidet, welche die Denk- und Willenstätigkeiten sowie die aus ihnen entspringenden Gefühle zum Inhalte haben, und diese als Vorstellungen der „Reflexion" bezeichnet, schließt er sich in der Sache ebenso eng an die franziskanische wie in der Benennung an die dominikanische Scholastik an; eigentümlich dagegen ist ihm der Widerspruch zwischen der ideologischen Außen- und der kritizistischen Innenseite seiner Lehre. In demselben Paragraphen[4]), welcher mit der Behauptung anhebt, der „Geist" (*mind*) sei an sich „weißes Papier" ohne allen Inhalt, der ihm einzig und allein aus der „Erfahrung" zukomme, hören wir alsbald, diese „Erfahrung" bestehe zur Hälfte in der Beobachung „der inneren Tätigkeiten unseres Geistes" — wonach der „Geist" sich von einem „weißen Papier" denn doch sehr wesentlich zu unterscheiden scheint. Mag darum LOCKE selbst seinen Erfahrungsbegriff für einen bloß rezeptiven und demgemäß auch seinen Formbegriff für einen rein ideologischen halten: in Wahrheit setzt seine Ansicht dennoch beständig einen reaktiven Erfahrungs-

[1]) Ibid. I, qu. 28, art. 4 ad 2; qu. 76, art. 2 ad 4; qu. 85, art. 2 in corp. [2]) Prantl III, S. 333, Anm. 751. [3]) Essay II. 1. 4 (WW. I, S. 78). [4]) Ibid. II. 1. 2. (WW. I, S. 77).

Digitized by Google

begriff voraus und muß deshalb als der Ausdruck eines kritizistischen Formbegriffes gelten, der weit entfernt ist von dem ideologischen Gemeinplatz: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Wenn daher LEIBNIZ [1]) diesen Gemeinplatz restringiert durch den Zusatz: *nisi ipse intellectus,* so richtet sich derselbe weder gegen LOCKE (heißt es doch ausdrücklich: *„Cela s'accorde assés avec vostre Auteur de l'Essay, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la reflexion de l'esprit sur sa propre nature"*) noch streitet er mit dem eigentlichen Gehalte der LOCKEschen Lehre, den er vielmehr ganz zutreffend umschreibt. Von KANT wird gleich näher zu reden sein. Daß aber seine Kategorienlehre, welche den Empfindungsinhalten die Verstandesbegriffe als ein zweites und selbstständiges Moment der Erfahrung gegenüberstellt, durchaus hieher gehört, versteht sich von selbst: bezeichnet er doch geradezu [2]) die „Sinnlichkeit" als „die Rezeptivität unseres Gemütes" und setzt ihr den „Verstand" als „die Spontaneität des Erkenntnisses" entgegen. In neuester Zeit endlich ist der kritizistische Formbegriff von verschiedenen Seiten her energisch wiederaufgenommen worden. Wie LIPPS von den „Inhalten" die „Apperzeptionsakte" trennt, haben wir oben (§ 26. 2) gesehen. Namentlich jedoch ist hier die Stellung BRENTANOS und derjenigen bedeutsam, die (willig oder widerwillig, willkommen oder unwillkommen) als seine Schüler und Nachfolger sich darstellen. Dieser Denker nämlich [3]) nennt alle Vorstellungsinhalte (Farben, Töne, Gerüche etc.) physische Phänomene, psychische Phänomene dagegen alle „Akte" des Vorstellens, Urteilens und Fühlens, so daß jene genau LOCKES „Ideen der Sensation", diese dessen „Ideen der Reflexion" (noch genauer: den Inhalten dieser „Ideen") entsprechen. Diese Ansicht wird uns weiterhin noch eingehend beschäftigen und uns dabei als ein Ergebnis ebenso richtiger Beobachtung wie unrichtiger Deutung erscheinen. Hier kümmert uns nur, daß schon durch ihren Namen sich die „physischen" Phänomene ebenso deutlich als Inhalte einer rezeptiven wie die psychischen „Akte" als solche einer reaktiven Erfahrung verraten, und daß daher auch diese Theorie einen Formbegriff involviert, den wir als einen kritizistischen im weiteren Sinne dieses Wortes ansprechen müssen.

3) Was nun andererseits den kritizistischen Formbegriff im engeren Sinne betrifft, so wurde ja eben erwähnt, daß er sich zunächst verwirklicht in KANTS Lehre von den Kategorien. Denn alle zwölf, wie sie in der Kategorientafel [4]) aufeinander folgen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Inhärenz, Kausalität, Gemeinschaft; Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit — sind nicht Vorstellungsinhalte, sondern Formen; und indem sie aufgefaßt werden als Kategorien, d. h. reine Verstandesbegriffe, unter die jene Inhalte erst zu „bringen" sind, ordnen sie sich in das Schema des kritizistischen Formbegriffes ein. Auch daß diese Aufzählung offenbar

[1]) Nouv. Ess. IV. 1. 2 (WW. V, S. 100 f.). [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 56). [3]) Psycholog. I, S. 103 f. [4]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 79).

Digitized by Google

unvollständig ist — fehlt doch, wie schon oben (§ 20. 2) bemerkt wurde, sogar die Relation der Aehnlichkeit —, könnte noch als eine relativ nebensächliche Inkonsequenz gelten. Anders aber verhält es sich mit den Umstande, daß KANT zwei Arten von Formen, nämlich diejenigen des Raumes und der Zeit, ausdrücklich von den Kategorien ausgeschlossen und sie vielmehr als Anschauungsformen eingeführt hat. Denn dies hat zur Folge, daß sein Formbegriff nicht einfach durch seine Kategorienlehre erschöpft wird, daß vielmehr dem Wortlaute seiner Lehre nach die Formen teils als reine Verstandesbegriffes, teils als Formen der Anschauung sich darstellen. Und da nun unsere Kritik sich bisher allein an den ersten Teil dieser Lehre gehalten hat, so erwächst uns hier die Verpflichtung, auch mit dem zweiten *ex professo* uns auseinanderzusetzen — soweit dies geschehen kann, ohne späteren Erörterungen unnötigerweise vorzugreifen. Wir machen jedoch von vorneherein kein Hehl aus unserer Ueberzeugung, daß die „transcendentale Aesthetik" eines der schwächsten Glieder in dem Baue der „Kritik der reinen Vernunft" ist, und wollen hier insbesondere zeigen: einmal, daß die Gründe, die KANT für diese Sonderstellung der räumlichen und zeitlichen Formen anführt, vollkommen hinfällig sind, und daß es demzufolge in der Konsequenz seines Systems liegen würde, auch sie als Kategorien zu deuten; sodann, daß die Motive, welche ihn vermutlich zu dieser Abweichung von den Grundgedanken seines Systems gedrängt haben, ebensowohl auch diesem System selbst in seiner Totalität entgegenstehen; und endlich, daß der Versuch, einige oder auch alle Formen als Anschauungsformen aufzufassen, nicht eine glücklichere, sondern eher eine unglücklichere Gestalt des Kritizismus schafft als der Versuch, sie zu Kategorien zu stempeln, indem jenem dieselben entscheidenden Gegengründe in den Weg treten wie diesem, jedoch mit erhöhter Kraft und Wucht.

Was nun zunächst jene Gründe angeht, so findet man sie in den Abschnitten „Von dem Raume" und „Von der Zeit" unter No. 4 und 5 [1]). Angesichts der Homologie beider Erörterungen wird es genügen, wenn unsere Kritik — die übrigens an einigen Punkten mit der von BOLZANO geübten [2]) zusammentrifft — gegen die zweite dieser Erörterungen (als gegen die einfachere und klarere) sich wendet.

„Die Zeit, heißt es hier zunächst, ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung." Wir bestreiten nun den letzten Satz, die *Major* des Arguments, und behaupten: es gibt allerdings „allgemeine Begriffe", die „nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden" können, nämlich alle diejenigen, deren Inhalt den Begriff der Einzigkeit als Merkmal in sich enthält. „Der größte lebende Mensch" z. B. oder „die niedrigste zweiziffrige Primzahl" sind gewiß „diskursive Begriffe";

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 35 f. und 41). [2]) Wiss. L. § 79 (I. S. 367 ff.).

Digitized by Google

und dennoch können sie nur „durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden". Nur ein besonderer Fall der Einzigkeit nun ist die Allheit; denn „der Inbegriff aller a" schließt eben alle a mit logischer Notwendigkeit ein und ist deshalb mit derselben Notwendigkeit ein einziger. So ist „der Inbegriff alles Goldes in der Welt" gewiß ein Begriff, der nur in Einem Exemplar verwirklicht sein kann; allein ebenso gewiß ist er ein Begriff, und gibt durchaus nicht zu der Annahme einer besonderen Gold-Anschauung Anlaß. Dasselbe gilt von „der Welt" (oder „dem All") als dem Inbegriff alles Seienden: es kann (in diesem Sinne) nicht mehrere Welten geben, und doch ist „die Welt" ohne Zweifel ein Begriff und nicht eine Anschaunng. Ebenso „das Zahlensystem" als der Inbegriff aller natürlichen Zahlen: es kann nur Ein Zahlensystem geben; und doch: wer postulierte deswegen eine Anschauung des Zahlensystems? Gar nicht anders steht es indes mit „der Zeit" (und „dem Raum"), wenn dieser Ausdruck in dem Sinne von „Die Weltzeit, die unendliche Zeit, der Inbegriff aller Zeiten" (Der Weltraum, der unendliche Raum, der Inbegriff aller Räume) gebraucht wird. In diesem Sinne braucht ihn jedoch KANT an unserer Stelle wirklich, indem er die Voraussetzung macht, daß „verschiedene Zeiten nur Teile eben derselben Zeit" sind; denn nur unter Zugrundelegung dieses Zeitbegriffes gibt der angeführte Satz überhaupt einen Sinn. Dann aber liegt der Grund dafür, daß es nur eine einzige „Zeit" gibt, lediglich darin, daß eben unter „Zeit" hier „die unendliche Zeit", d. i. „alle Zeit", und d. i. wieder „die Eine, einzige Zeit" verstanden wird — und gar nicht in dem Wesen der Zeit. Die Probe hierauf kann in folgender Art gemacht werden. Gebrauchen wir statt des Wortes „Zeit" das Wort „Nacheinander" (resp. statt des Wortes „Raum" das Wort „Nebeneinander")! Dieser Begriff enthält gewiß dieselben zeitlichen Eigenschaften wie der Begriff der „Zeit"; nur die Merkmale der Unendlichkeit, Allheit, Einzigkeit sind beseitigt worden. Und was zeigt sich? Das Argument wird vollkommen unbrauchbar. Denn „alle Nacheinander" (alle Successionen) sind durchaus nicht „Teile eben desselben Nacheinander" (derselben Succession); der Begriff des Nacheinander kann vielmehr durch beliebig viele Exemplare realisiert (durch unzählige „Gegenstände gegeben") werden; und das Argument ist in sich zusammengesunken.

KANT dagegen fährt fort: „Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten." Die Bemerkung, daß ein (logisch gegliederter) Satz in einer Anschauung „enthalten" sei, mag auf einer Flüchtigkeit des Ausdrucks beruhen. Auch darauf sei nicht das Hauptgewicht gelegt, ob wirklich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, ein „synthetischer" ist, d. h. ob sein Prädikatsbegriff wirklich etwas involviere, was in seinem Subjektsbegriff noch nicht enthalten war; obwohl mir die Affirmation zeitlicher Verschiedenheit und die Negation der Gleichzeitigkeit — wenigstens in

Digitized by Google

Bezug auf ein zeitlicher Bestimmungen überhaupt fähiges Subjekt — durchaus äquipollent zu sein scheinen. Allein gesetzt, der Satz sei synthetisch (wie es denn die geometrischen Axiome ohne Zweifel sind): wie soll man die Behauptung verstehen, daß er deshalb „aus Begriffen allein nicht entspringen" könne, vielmehr in einer Anschauung seine Grundlage haben müsse? Die Möglichkeit „synthetischer Urteile *a priori*" darzutun, ist doch die Hauptaufgabe der ganzen „Kritik der reinen Vernunft" [1]), somit nicht nur der „transcendentalen Aesthetik", sondern auch der „transcendentalen Logik". In der Tat bezeichnet KANT z. B. die „Antizipation der Wahrnehmung", nämlich den Satz [2]): „In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (*realitas phaenomenon*), eine intensive Größe, d. i. einen Grad" ausdrücklich [3]) als einen synthetischen; und doch soll er nichts anderes ausdrücken als die notwendige und allgemeine kategoriale Beziehung aller Empfindungen auf den „reinen Verstandesbegriff" der Realität. Ganz ebenso steht es mit den „Analogien der Erfahrung": die „Grundsätze" der „Beharrlichkeit" („Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche ... als den Gegenstand selbst" [4]), der „Erzeugung" („Alles, was geschieht ... setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt" [5]) und der „Gemeinschaft" („Alle Substanzen, soferne sie zugleich sind, stehen in durchgängiger ... Wechselwirkuug untereinander" [6]) sind insgesamt offenbar synthetisch, und setzen doch nur die Kategorien der Inhärenz, Kausalität und Gemeinschaft voraus, keineswegs aber eine Anschauung derselben. Warum in aller Welt sollte deshalb gerade der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können (und wäre er noch so entschieden synthetisch), aus einem „Verstandesbegriffe" der Zeit nicht entspringen können, vielmehr in einer „Anschauung und Vorstellung" derselben enthalten sein müssen?

KANT erklärt endlich: „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn da gehen die Teilvorstellungen vorher), sondern es muß ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen." Auch dies wird uns indes schwerlich überzeugen. Denn zunächst: was hier vorausgesetzt wird, daß es nämlich eine unmittelbare Anschauung der unendlichen Zeit gebe, ist nicht nur offenbar falsch, sondern KANT selbst weiß dies sehr wohl. Unmöglich hätte er doch in der „Thesis" der 1. Antinomie [7]) einen Beweis für den Satz zu führen versuchen können: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit ...", wenn ihre zeitliche Uneingeschränktheit Inhalt einer unmittelbaren Anschauung wäre. Auch sagt er hier (und ganz mit Recht,

[1]) Kr. d. r. Vern., 2. Auflage (WW. II, S. 705). [2]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 145). [3]) Ibid. (WW. II, S. 151). [4]) Ibid. (WW. II, S. 156). [5]) Ibid. (WW. II, S. 162. [6]) Ibid. (WW. II, S. 178). [7]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 338).

Digitized by Google

wie sich später einmal zeigen wird): „Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann." Daraus folgt jedoch nicht nur, daß es eine Anschauung der unendlichen Zeit nicht geben kann, sondern auch noch etwas anderes. Wenn nämlich die Unendlichkeit der Zeit nichts anderes bedeutet als die Unvollendbarkeit des Durchlaufens aller einzelnen Zeiten, so müssen notwendig die „Vorstellungen" bestimmter Zeitgrößen vor der „Vorstellung" einer uneingeschränkten Zeit vorhergehen; denn ohne Zweifel muß ich erst bestimmte Zeitgrößen gedacht haben, ehe ich sie durchlaufen, mithin auch ehe ich der Unvollendbarkeit dieses Durchlaufens mir bewußt werden kann. In der Tat beruht, genauer geprüft, dieses ganze Argument auf einer doppelten Aequivokation: nämlich erstens auf der Verwechslung von analytischer und genetischer Priorität (§ 10. 5), und zweitens auf der Konfundierung der Begriffe Zeit und Zeitlichkeit. Wenn nämlich KANT sagt, den Begriffen gingen die Teilvorstellungen voraus, so meint er dies im genetischen Sinne: zuerst würden die Einzelvorstellungen erlebt, und dann erst würden von ihnen die Begriffe abstrahiert (eine Annahme, die hier unbestritten bleiben mag, obgleich wir sie uns später nicht aneignen werden). Dagegen in analytischer Hinsicht können auch hier die Begriffe sehr wohl vorausgehen; denn wenn man versuchen will, ein Individuum logisch zu determinieren, so kann dies nur so geschehen, daß dem betreffenden allgemeinen Begriff gewisse individualisierende Bestimmungen hinzugefügt werden („diese Katze ist eine Katze"; die z. B. von WOLFF [1]) sogenannte numerische Differenz). Dementsprechend nun mag es zwar zur logischen Determination einer bestimmten Zeit dienlich sein, sie durch individualisierende Bestimmungen aus der allgemeinen Zeitreihe herauszuheben (somit diese auf sie „einzuschränken"); genetisch dagegen wäre es unmöglich, diese Zeitreihe zu denken, wenn nicht vorher schon ihre Glieder (d. h. einzelne, bestimmte Zeitgrößen) gedacht worden wären. Der Grundfehler indes liegt nicht in dieser Verwechslung, sondern in der andern. Deren Wesen aber wird uns am deutlichsten werden, wenn wir vorerst die analogen Verhältnisse auf dem Gebiete der Zahlen ins Auge fassen. Hier nämlich zweifelt niemand, daß die Begriffe *Zahl* und *Unendlich* voneinander durchaus verschieden sind. Jener ist abstrahiert von allen einzelnen Zahlen (5, 27, 1000), jede für sich genommen; dieser ist nur in Einem Exemplar realisiert, doch dieses Exemplar schließt alle einzelnen Zahlen ein, indem es ihre Einheiten selbst wieder zu einer (nie vollendbaren) Einheit zusammenfaßt, nämlich zu der Reihe: $1 + 1 + 1 \ldots$. Ganz ebenso nun kann einerseits von allen einzelnen Successionen, jede für sich genommen, der Begriff *Succession* abstrahiert werden, den wir auch als den der *Zeitlichkeit* bezeichnen können (ihm korrespondiert der Begriff der *Räumlichkeit*, der von allen einzelnen Nebeneinander-Erlebnissen abstrahiert ist); und andererseits kann auch der Begriff

[1]) Ontolog. § 239, 240.

Digitized by Google

der *Zeit* gebildet werden, der jedoch seine Verwirklichung nur in Einem Exemplare zuläßt, nämlich in der (nie vollendbaren) Zusammenfassung aller Successionseinheiten, die zugleich alle einzelnen Successionen in sich begreift. (Diesem Begriffe der *Zeit* entspricht dann der Begriff des *Raumes*). Ist nun dies klargelegt, so zeigt sich: KANT hat allerdings vollkommen recht, wenn er leugnet, daß sich die Zeit zu den einzelnen Successionen verhalte wie der Artbegriff zu den Individuen. Allein dies liegt nicht daran, daß *Zeit* kein Begriff wäre, sondern vielmehr daran, daß es nicht der zu den einzelnen Successionen gehörige Artbegriff ist. Zu diesen gehört vielmehr als Artbegriff der Begriff *Zeitlichkeit*; und zu dem Begriffe *Zeit* gehört als (einziges) Individuum der Inbegriff aller Successionen — gerade so, wie zu den einzelnen Zahlen der Artbegriff *Zahl*, und zu dem Begriffe *Unendlich* als (einziges) Individuum die Reihe: $1 + 1 + 1 \ldots$ gehört. Zwischen diesen beiden Paaren aber findet nun wirklich ganz dasselbe Verhältnis statt wie zwischen allen anderen Individuen und den zugehörigen Artbegriffen: die Individuen gehen (wie KANT meint) den Artbegriffen genetisch voraus und folgen ihnen analytisch nach (obzwar dies freilich bei den Einzigkeitsbegriffen nicht von erheblicher Bedeutung ist). Was jedoch die Frage angeht, ob die einzelne Succession dem Inbegriff aller Successionen „vorausgehe", so ist sie (wie wir oben sahen) im genetischen Sinne zu bejahen; im analytischen dagegen steht sie auf Einer Linie mit der Frage, ob das Endliche „von Natur früher" sei als das Unendliche — ein Problem, mit dem ich wenigstens einen Sinn kaum verbinden kann. Mit der Frage indes, ob „die Zeit" Anschauung oder Begriff sei, kann dieses Problem schon deshalb nichts zu tun haben, weil der unzweifelhafte begriffliche Charakter sowohl der „Zeitlichkeit" (als des Begriffes der Succession) wie der „Zeit" (als des Begriffes der Einen unendlichen Reihe aller Successionen) dadurch gar nicht berührt wird.

KANTS Argumente für eine Sonderstellung der räumlichen und zeitlichen Formen erweisen sich demnach als völlig unhaltbar, und es muß darum als ein der Konsequenz des kritizistischen Systems geleisteter Dienst angesehen werden, wenn COHEN sich jüngst entschlossen hat, sowohl die Zeit [1]) wie den Raum [2]) als Kategorie, d. h. als „reinen Verstandesbegriff" anzusprechen.

Trotzdem sind es sicherlich starke Motive gewesen, welche KANT zu dieser Abweichung von dem Schema seines Systems gedrängt haben. In erster Linie gewiß die richtige Einsicht in die anschauliche Grundlage der Geometrie, worauf jedoch hier noch nicht eingegangen werden kann [3]). Daneben aber wohl auch ein nicht undeutliches Bewußtsein von der Absurdität der Behauptung, daß ein begriffliches Denken unerläßlich sei, um ein räumliches Nebeneinander oder ein zeitliches Nacheinander als solches zu erleben. In der Tat bemerkt er ausdrücklich [4]), „daß der Begriff der Veränderung

[1]) Log. S. 129. [2]) Ibid. S. 161. [3]) Vgl. Kr. d. r. Vern., 2. Auflage (WW. II, S. 713). [4]) Ibid. (WW. II, S. 715).

Digitized by Google

und, mit ihm, der Bewegung ... nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist", und „daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegensetzter Prädikate ... in einem und demselben Objekte, begreiflich machen könnte." Das Schlimme ist, daß ganz dasselbe von allen Formen sich sagen läßt, somit auch von jenen, die KANT nicht für Anschauungsformen, sondern für Kategorien erklärt. So z. B. kann „kein Begriff, welcher es auch sei", auch nicht der „reine Verstandesbegriff der Vielheit", demjenigen, der nie eine Mehrheit erlebt hat, begreiflich machen, daß spezifisch gleiche Objekte doch nicht numerisch identisch sein müssen; und ebensowenig vermag der „Verstandesbegriff der Inhärenz" demjenigen, der nie ein Ding erlebt hat, begreiflich zu machen, wieso zwei durchaus verschiedene Qualitäten zusammen Einen Gegenstand bilden können. Ja fast wie ein Hohn auf die Tatsachen klingt es, wenn man behauptet, es bedürfe einer begrifflichen Denktätigkeit, um ein Paar Stiefel als 2 Objekte und eine Laterne als Ein Ding zu erleben (obwohl es natürlich einer derartigen Tätigkeit bedarf, um sie als solche zu bezeichnen). Wenn daher der Charakter des unmittelbaren Erlebnisses ein Grund sein sollte, um die betreffende Form nicht als einen reinen Verstandesbegriff, sondern als eine reine Anschauung aufzufassen, dann dürften sicherlich überhaupt keine Kategorien übrig bleiben, sondern dann hätten an die Stelle der 2 Anschauungsformen und der 12 Kategorien 14 Anschauungsformen zu treten.

Allein auch hiedurch würde die Position des kritizistischen Formbegriffes nicht verbessert. Denn wenn es auch ganz gewiß ist, daß die Formen nicht Begriffe sind, so schienen sie doch wenigstens irgend eine psychologische Erklärung zu empfangen, als sie für solche ausgegeben wurden: sind doch Begriffe etwas auch sonst Bekanntes und Erhörtes, und etwas, was wenigstens möglicherweise von den Inhalten konkreter Vorstellungen verschieden sein kann. Dagegen *Anschauungsformen* sind zunächst ein bloßes Wort. Und selbst die eindringlichste Versenkung in dieses Wort wird nicht verhindern können, daß es auch ein Wort bleibt. Denn man bedenke: *Anschauung* und *Erlebnis* sind (wie die Worte hier gebraucht werden) dasselbe. Gefragt nun wird nach den Erlebnisformen. So tautologisch deshalb die Antwort wäre: „sie sind Erlebnisformen", ebenso tautologisch ist die Antwort: „sie sind Anschauungsformen". Es heißt dies letztlich nichts anderes als: „Formen sind Formen". Gänzlich ferne liegt es uns, den Wert selbst dieser Auskunft zu verkennen — gegenüber der ideologischen These: Formen sind nicht Formen, sondern Inhalte. Gewiß, es ist ein relativ großer Fortschritt, sich darüber klar zu werden: Formen sind Formen; Raum und Zeit (und eventuell auch Zahl und Substanz und Relationen usf.) sind nicht Vorstellungsinhalte, sie gehören nicht der rezeptiven Erfahrung an, sondern sie sind eine subjektiv-reaktive Zutat zu deren Inhalten. Indes, gerade die Psychologie (vgl. § 14!) kann sich

Digitized by Google

hiebei doch nicht beruhigen. Sie fragt: was für Zutaten sind das? Sagt man nun: „reine Verstandesbegriffe", so ist dies zwar eine falsche Antwort, aber doch eine Antwort. Sagt man dagegen (hinsichtlich aller oder doch einiger Formen): „Anschauungsformen", so ist dies gar keine Antwort. Die Sachlage ist ja im Grunde nicht kompliziert. Ich sehe 2 rote Flecke, Einen rechts, Einen links. Darüber sind Alle einig, daß ich die Röte dieser Flecke aussage auf Grund einer Wahrnehmung: die Bewußtseinstatsache, in der ich mir dieser Röte bewußt bin, nennen wir einen Wahrnehmungs- und allgemeiner einen Vorstellungsinhalt. Nun fragt sich: auf Grund welcher Bewußtseinstatsache sage ich von diesen selben Flecken ein Nebeneinander und eine Zweiheit aus? Die Ideologie behauptete: auf Grund eines ebensolchen Vorstellungsinhalts. Diese Antwort hat sich als unhaltbar erwiesen. Nun tritt der Kritizismus auf, und sagt zunächst allgemein: auf Grund einer spontanen Verstandestätigkeit; dann insbesondere: auf Grund eines Verstandesbegriffes der Zweiheit (nach COHEN auch des Raumes). Allein es zeigt sich: dies ist nicht richtig, es braucht, damit jene Aussage berechtigt sei, weder ein solcher Verstandesbegriff noch überhaupt eine Verstandestätigkeit vorhanden zu sein. Jetzt bleibt dem Kritizisten nur mehr die Antwort: auf Grund der Anschauungsform des Raumes (eventuell auch der Zahl). Doch damit ist die gesuchte Bewußtseinstatsache nicht aufgezeigt, sondern nur postuliert. Wir tragen doch (obgleich Manche sich dies so vorzustellen scheinen) den Raum (und auch die Zahl) nicht wie ein Netz bei uns, das wir nur über die roten Flecken zu werfen brauchten. Nun möchte man ja dem Kritizismus alles andere zugeben: die gesuchte Bewußtseinstatsache soll eine Anschauungsform heißen, sie soll aus der „Spontaneität des Verstandes" entspringen, in gewissem Sinne sogar „rein" und „*a priori*" sein — aber das Eine muß man dagegen verlangen: er soll sie aufzeigen — ebenso klar und ebenso bestimmt wie den Wahrnehmungsinhalt Rot! Das kann er nicht — und eben dieses Nichtkönnen ist ihm wesentlich; denn könnte er es, so wäre er nicht mehr Kritizismus, sondern Pathempirismus: behauptet doch dieser, daß er die gesuchte Bewußtseinstatsache allerdings aufzeigen könne, und zwar als Gefühl (für die Mehrheit z. B. als Aufmerksamkeitsspaltungsgefühl, für die Succession als Aenderungsgefühl usw.). Wir können daher diesen langen Exkurs beschließen mit dem Satze: KANTS Lehre von den Anschauungsformen läßt am allerdeutlichsten die Eigentümlichkeit des Kritizismus hervortreten, daß er das Formproblem deswegen gelöst zu haben glaubt, weil er es (gegenüber seiner ideologischen Negierung) aufs neue formuliert hat.

4) Unsere Kritik des kritizistischen Formbegriffes bezog sich auf die besonderen Annahmen, die Form sei eine Verstandestätigkeit, ein Verstandesbegriff, eine Anschauungsform. Seine allgemeinere Voraussetzung, sie sei eine subjektive Zutat zu den Inhalten der Vorstellungen, blieb dabei aufrecht; ja indem wir schon längst (§ 12. 16)

Digitized by Google

die Formerlebnisse im Gegensatze zur rezeptiven der reaktiven Erfahrung zurechneten, haben wir diese Voraussetzung uns zu eigen gemacht. Es ist an der Zeit, das Problematische derselben von ihr abzustreifen und sie auf ihren eigentlichen Sinn zurückzuführen.

Jene problematische Seite tritt am augenfälligsten hervor, wenn man den subjektiv-reaktiven Charakter der Formen dadurch auszudrücken sucht, daß man sie den Vorstellungsinhalten gegenüber darstellt als das Angeborene gegenüber dem Erworbenen, das Reine gegenüber dem Empirischen, das Apriorische gegenüber dem Aposteriorischen (die beiden letzten Ausdrücke hier gebraucht, sofern sie ein zeitliches Verhältnis ausdrücken sollen; denn sofern die „Apriorität" gar nichts anderes bedeuten soll als die „allgemeine und notwendige" Geltung eines Satzes, kann sie erst an einer sehr viel späteren Stelle besprochen werden). Zunächst freilich scheint gerade der pathempirische Formbegriff (den wir seinem Grundgedanken nach — Reduktion der Formerlebnisse auf Gefühle — hier wohl ohne Schaden antezipieren können) auch diese Seite des Kritizismus in schlagender Weise zu rehabilitieren. Und obwohl diese Betrachtungsweise bald sehr weitgehende Korrekturen sich wird gefallen lassen müssen, dürfte es vorteilhaft sein, sie vorerst etwas auszuführen.

Es ist nämlich merkwürdig genug, daß in all den endlosen Verhandlungen, welche über die Begriffe Angeboren und Erworben, Rein und Empirisch, Apriorisch und Aposteriorisch stattgefunden haben, kaum jemals ihre Anwendung auf die Gefühle versucht worden ist. Und doch hätte dies gewiß gelohnt. Denn gerade hier ist der Tatbestand ein so klarer, daß es kaum möglich ist, ihn zu verkennen. Greifen wir demnach ein Beispiel heraus, und stellen wir die Frage: ist der Zorn angeboren oder erworben, rein oder empirisch, apriorisch oder aposteriorisch? Zunächst wird niemand die lächerliche Unangemessenheit dieser Fragestellung entgehen; sind jedoch alle Formbegriffe von Gefühlen abgezogen, so ist die Unangemessenheit bei ihnen wohl nicht geringer; und dies wird sich uns allerdings noch oft bestätigen. Zwingen wir uns indes, der gestellten Frage näher zu treten, so werden wir wohl unter allgemeiner Beistimmung folgendes antworten dürfen. Der Zorn ist gewiß nicht angeboren in dem Sinne, als ob der Mensch von seiner Geburt an immerfort zornig wäre; oder auch nur in dem andern, als trüge er von seiner Geburt bis zu seinem Tode einen latenten Zorn mit sich herum, der nur manchmal zum aktuellen Ausbruch käme. Er ist auch nicht rein oder apriorisch in dem Sinn, als ob der Mensch etwas vom Zorn wüßte, ohne ihn erst (sei's auch

Digitized by Google

nur endopathisch in einem Anderen) erlebt zu haben. Allein auf der andern Seite ist der Zorn doch auch nicht erworben in dem Sinn, als ob er dem Menschen von außen aufgedrückt würde, dieser ihn von außen empfinge; und nicht empirisch oder aposteriorisch in dem Sinn, als ob nicht ein über den „Charakter" eines Menschen (resp. dessen physiologische Bedingungen oder Korrelate) hinreichend orientierter Beobachter schon vor dem ersten Zornesausbruch vorherwissen könnte, daß das betreffende Individuum auf einen bestimmten Anlaß hin in Zorn geraten werde. Vielmehr, so meinen wir Alle, ist dem Menschen die Eigenschaft, auf gewisse Anlässe mit Zorn zu reagieren, angeboren (wobei wir von eventuell im Laufe des Lebens eintretenden Modifikationen dieser Reaktionsweise absehen können); diese Anlässe selbst aber treten von außen an ihn heran. Das Ob und Wann der Zornesreaktion hängt somit von den äußern Umständen ab, ihr Was und Wie dagegen von den inneren Bedingungen — genau ebenso wie das Ob und Wann der magnetischen Attraktion des Eisens von seiner äußeren Lage abhängt, ihr Was und Wie dagegen von seiner inneren Struktur. So wie nun niemand daran denkt, zu fragen, ob das magnetische Attrahiertwerden ein dem Eisen angeborenes (angeschaffenes) oder von ihm erworbenes, ein reines oder empirisches, apriorisches oder aposteriorisches Ereignis ist, so ist dieselbe Frage hinsichtlich des Zornes vor allem andern eine höchst unglückliche. Soll sie indes um jeden Preis beantwortet werden, so kommt alles auf die Definition der Prädikatsbegriffe an, deren Anwendbarkeit auf den Zorn uns beschäftigt. Hier darf nun wohl der Begriff des Empirischen (als der für die Weltanschauungslehre entscheidende) in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt, und es muß dann an dasjenige erinnert werden, was wir seinerzeit (§ 12. 16) über ihn ausgeführt haben. Danach ist der Begriff des Zornes ein empirischer, wenn der Zorn selbst zur Erfahrung gehört; und dies wieder hängt von dem Erfahrungsbegriffe ab, den wir der Untersuchung zu Grunde legen. Halten wir uns nun an den D-Begriff der Erfahrung (Erfahren = Erleben), so gehört der Zorn selbstverständlicherweise zur Erfahrung, weil er erlebt wird; allein es ist nicht anzunehmen, daß irgendwer diese Erkenntnis (welche niemand anzweifelt) als eine kosmotheoretisch bedeutsame ansehen möchte. Dann wird jedoch — da von den Erfahrungsbegriffen A bis C hier nicht die Rede sein kann — an dem Begriffe der rezeptiven Erfahrung die Frage zur Entscheidung gebracht werden müssen. Nun sagt man ja wohl, der Zorn werde wahrgenommen und vorgestellt, und obwohl wir vielleicht diesen Sprachgebrauch nicht als einen letztlich zulässigen

Digitized by Google

brauchten gelten zu lassen, mag er hier dennoch zugelassen werden. Allein jedenfalls muß der Zorn, um wahrgenommen oder vorgestellt zu werden, schon da sein: nur als ein schon vorhandener kann er uns ja „gegeben" werden, und d. h., da er ja selbst ein Erlebnis ist und nicht ein Ding: er muß schon erlebt worden sein, ehe wir uns ihm gegenüber rezeptiv verhalten können. Das Zornerlebnis selbst gehört daher nicht zur rezeptiven Erfahrung. Will man nun auch hieraus nicht den Schluß ziehen, daß der Begriff des Zornes ein außerempirischer Begriff sei (denn dieser Begriff könnte ja von jenen problematischen sekundären Zorn-Vorstellungen abgezogen sein), so muß man doch (in dem hier entwickelten Sinne der *Termini*) sagen: der Zorn ist nicht erworben, empirisch, aposteriorisch, sondern angeboren, rein, apriorisch; oder besser (indem wir uns der Verkehrtheit eben dieser Terminologie erinnern): es ist zulässig, den Zorn angeboren, rein und apriorisch zu nennen, wenn damit nichts anderes gemeint ist, als daß er nicht der rezeptiven, sondern der reaktiven Erfahrung angehört.

Man wird diese Erörterung vielleicht absurd, und im besten Falle wunderlich nennen. Ein einziger Satz aber wird zeigen, zu welchem Behufe sie hier steht. Was nämlich soeben vom Zorn gesagt wurde, das gilt ganz ebenso nicht nur von allen andern Gefühlen, sondern auch von allen Verstandestätigkeiten, wenn es solche überhaupt gibt; denn wir haben ja in dieser ganzen Erörterung gar keine Besonderheit des Zorns ins Auge gefaßt, sondern nur ein Merkmal, das ihm mit ihnen allen gemeinsam ist: nämlich seinen Charakter als Reaktionserlebnis. Man kann daher auch von allen Gefühlen und Verstandestätigkeiten sagen, daß sie angeboren, rein und apriorisch sind, wenn man damit bloß meint, sie seien Reaktionserlebnisse; und umgekehrt: wenn man von irgend einem Erlebnis (einer Bewußtseinstatsache) sagt, es sei angeboren, rein und apriorisch, so ist dies nur zulässig, sofern es damit als ein Reaktionserlebnis bezeichnet werden soll.

Dieser Satz klingt wohl schon etwas weniger absurd oder wunderlich, und er hat insofern seinen Wert, als er die unglückliche Auffassung des Bewußtseins als einer *tabula rasa* vernichtet, die allen Inhalt von außen empfängt. Der „Geist" gleicht vielmehr weit eher einem Pulverfaß, das zwar auch nicht in die Luft fliegt, ehe es angezündet wurde, das jedoch deshalb noch lange nicht das Indieluftfliegen von der Lunte „empfängt". Oder es gleicht einem Keim, der zwar Erdreich und Regen braucht, um zu einem Baume emporzuwachsen, dessen Wachstum ihm jedoch keineswegs von Erde und Wasser „aufgedrückt"

Digitized by Google

wird. Und dieser Vergleich ist ja mehr als ein Vergleich: der „Geist" und der „Körper" bilden zusammen den „Menschen"; und dieser entwickelt sich wirklich aus einem Keim zu einem denkenden, fühlenden und handelnden Wesen: gewiß nicht, wenn ihm von außen nichts zu denken, nichts zu fühlen und nichts zu handeln geboten wird, indes doch auch nicht so, als ob sein ganzes Denken, Fühlen und Handeln in dem Aufnehmen (dem rezeptiven „Erfahren") dieses ihm von außen gebotenen Stoffes bestünde. Er kommt ja mit einem (peripheren und zentralen) System nicht nur sensibler, sondern auch motorischer Nerven zur Welt; und dieses allein wäre ein genügend deutlicher und genügend handgreiflicher Beweis für die maßlose Einseitigkeit jener Vorstellung von der *tabula rasa* oder der *statue bornée à l'odorat*, auch wenn man die unzähligen (freilich gewiß oft übertriebenen) Erfahrungen über Rasseneigentümlichkeiten, erbliche Belastung usf. insgesamt als problematisch glaubte vernachlässigen zu dürfen.

Zu demselben (provisorischen) Ergebnisse gelangt man auch von einer anderen Seite her. Die These, daß alle Formbegriffe „empirisch" (im Sinne von „erworben" oder „aposteriorisch") seien, erweist sich nämlich besonders deutlich dadurch als unhaltbar, daß einige unter ihnen eben diesem Begriffe der rezeptiven Erfahrung direkt logisch widersprechen. Ich deute hier diese Erwägung nur kurz an, da eine nähere Beschäftigung mit den Einzelheiten einer späteren Stelle vorbehalten werden muß. Allen „Erfahrungen", die ich in meinem Leben gemacht haben kann oder noch mache, kommen sicherlich zwei Prädikate zu: sie sind sämtlich meine Erfahrungen, und sie sind sämtlich entweder vergangene oder gegenwärtige Erfahrungen. Woher haben wir nun trotzdem den Begriff des Du und den Begriff der Zukunft? Ich hoffe, man wird nicht sagen wollen, diese Begriffe entstünden einfach durch Verneinung der Begriffe *Ich* und *Gegenwart oder Vergangenheit*; denn der Verkehr mit einem Du und die Erwartung einer Zukunft sind sicherlich zwei durchaus positive Erlebnisarten. Nun, so antwortet man vielleicht: eben durch jene Erfahrungen des Verkehrs und der Erwartung haben wir diese beiden Begriffe erworben. Darauf erwidern wir: ohne Zweifel! Allein sind denn dies „Erfahrungen" im rezeptiven Sinn? Wir werden hier gewiß nicht die ganze Bestreitung des ideologischen Formbegriffes wiederholen, nicht im einzelnen zeigen, daß weder Fremdheit noch Künftigkeit gesehen oder gehört werden kann, und daß dies auch nicht gemeinsame Inhalte mehrerer Sinnesvorstellungen sind. Sondern wir wollen nur darauf hinweisen, daß das Individuum am Ende eines langen und

Digitized by Google

reichen Lebens sich hinsichtlich des „Erwerbs" dieser Erfahrungen in keiner bessern Lage befindet als zu Beginn desselben; denn wenn es nicht schon in diesem Stadium „von selbst" anfinge, gewisse Wahrnehmungsinhalte als ein Du und gewisse Phantasieinhalte als eine Zukunft zu denken, so würde es auch in jenem noch nichts anderes kennen als ein gegenwärtiges und ein vergangenes Ich. Mag man daher dieses „Denken" kritizistisch auffassen als eine kategoriale Beziehung der betreffenden Vorstellungsinhalte auf Verstandesbegriffe der Duheit und der Zukunft, oder pathempirisch als Verknüpfung derselben mit Gefühlen des Verkehrs und der Erwartung — in jedem Falle müssen diese Verstandesbegriffe oder Gefühle eine subjektive Zutat des Individuums sein: eine Weise, wie dasselbe auf gewisse Anlässe reagiert, und somit angeboren oder apriorisch in dem einzig verständlichen Sinne, den diese Ausdrücke überhaupt haben können. Gewiß aber wird niemand die Begriffe des Du und der Zukunft von denen des Ich und der Vergangenheit grundsätzlich trennen wollen (auch diese werden sich deshalb letztlich nicht, wie hier der Argumentation halber vorausgesetzt wurde, als rezeptive ansehen lassen); und ist erst einmal das Vorurteil der Aposterioristen auch von hier aus durchbrochen, so mag dies auch unsern früheren Darlegungen zu gute kommen.

Indes, alles Gesagte ist erst ein Vorläufiges; und die Peripetie dieses Gedankenganges wird herbeigeführt — nicht dadurch, daß er zu wenig, sondern dadurch, daß er zu viel beweist. Um dies einzusehen, knüpfen wir an eine Betrachtung an, die eben zu diesem Zwecke eingeführt wurde. Wir bedenken nämlich: nicht nur das motorische, sondern auch das sensible Nervensystem ist ja dem Menschen angeboren; und zwar gewiß nicht angeboren als eine Gruppe von Zuleitungsröhren, durch welche die Wahrnehmungsinhalte (die sinnlichen Empfindungsqualitäten) von der Außenwelt in das Bewußtsein hineinströmen könnten. So kann es ja freilich scheinen auf dem Standpunkte eines extremen ontologischen Realismus; und auf einem solchen fußt in der Tat die herkömmliche Auffassung des Erfahrungsvorgangs (als eines „Erwerbens", „Rezipierens" usw. von empirischem Stoff) — und zwar auch dann, wenn ihre Vertreter in anderweitigen Gedankenzusammenhängen ihn längst verlassen haben. So fern es uns nun liegt, der Behandlung ontologischer Probleme vorzugreifen, soviel darf doch jedenfalls aus der Sinnesphysiologie als bekannt vorausgesetzt und ihr (wenn auch nicht ohne Vorbehalte) als richtig zugestanden werden, daß zum mindesten für die meisten Sinnesgebiete die

Digitized by Google

„Reize" mit den Wahrnehmungsinhalten gar keine Aehnlichkeit haben: daß z. B. unsere Tonempfindungen von Luftwellen, unsere Lichtempfindungen von Aetherschwingungen (?), unsere Wärmeempfindungen von Molekularbewegungen (?) ausgelöst werden oder dgl. Dann verhält sich jedoch der Organismus auch auf diesem Gebiete durchaus nicht rein passiv; sondern er reagiert mit der Produktion von Wahrnehmungsinhalten auf andersartige äußere Einwirkungen. Und zwar natürlich wiederum auf Grund seiner angeborenen Eigenschaften: werden uns doch diese „apriorischen" Anlagen durch die Sinnes-Werkzeuge, Nerven und Zentren förmlich greifbar dargestellt. Auch hier mag freilich das Ob und Wann dieser Reaktion von den äußeren Einwirkungen abhängen; ihr Was und Wie dagegen ist durch die innere Struktur des Organismus bedingt. Ob und wann ein Individuum im einzelnen Falle Empfindungen erleben wird, das hängt von seiner jedesmaligen Lage ab; allein daß es nie etwas anderes empfinden wird als entweder Farben oder Töne oder Gerüche etc., und auch nie andere Farben als entweder Rot oder Grün oder Blau usw., dies steht schon bei seiner Geburt (das Wort ist hier ebensowohl anwendbar wie irgendwo anders) *a priori* fest. Ja man kann geradezu sagen: diese auf den Erlebnisinhalt bezüglichen Sätze sind in ganz demselben Sinne für alle Menschen gültige „Antizipationen der Wahrnehmung" wie der bekannte, eine Erlebnisform betreffende kritizistische Satz, daß jede Empfindung eine Intensität besitzen müsse. (Denn auf die disjunktive Form jener materialen Sätze kommt dabei nichts an, und der Anspruch dieses formalen Satzes, auch für eine nicht-menschliche Erfahrung zu gelten — d. h. eine aus bloß qualitativ verschiedenen Elementen bestehende Erfahrung für denkunmöglich zu erklären — dürfte sich gerade in diesem Falle auch schon dem flüchtigen Nachdenken als ungegründet erweisen.) Von dem oben Gesagten werden sich jedoch auch die Tastempfindungen schwerlich ausnehmen lassen; denn auch sie fallen doch gewiß nicht mit der geometrisch-physikalischen Berührung von Objekt und Oberhaut zusammen, sondern können durch diese höchstens (als Reaktionen) ausgelöst werden. Und so zeigt sich: in Beziehung auf den psychophysischen Organismus sind die Erlebnisinhalte (Empfindungsqualitäten) ebenso Reaktionserscheinungen wie die Erlebnisformen (Gefühle, eventuell Verstandestätigkeiten).

Man kann dieser Folgerung auch nicht dadurch ausweichen, daß man dem psychophysischen Organismus die Seele substituiert. Denn mag man diese immerhin, um sie weder in „Dependenz" noch in „Parallelismus" mit dem Körper zu denken, mit ihm in „Wechsel-

Digitized by Google

wirkung" stehen und in der Zirbeldrüse, Hirnrinde oder einem sonstigen „Sitze" sich aufhalten lassen: gerade dann ist offenbar, daß die Vorstellungsinhalte, die sie erlebt, mit den physischen Einwirkungen, die jener „Sitz" allein auf sie ausüben könnte, gar keine Aehnlichkeit aufweisen und daß deshalb auch diese Inhalte nur als ihre Reaktionen gegen jene Einwirkungen gedacht werden können. Hat sie andererseits erst einmal auf die letzteren durch die Produktion von Erlebnissen reagiert, dann kann sie sich natürlich diesen Erlebnissen, und zwar Inhalten wie Formen gegenüber, auch wieder rezeptiv verhalten; denn auch indem sie Formerlebnisse hat (seien es nun Verstandestätigkeiten oder Gefühle), kann sie konstatieren, daß sie solche hat. Sieht man daher auf die Beziehungen der „Seele" zu ihren Erlebnissen, so könnte man sie alle rezeptiv nennen; handelt es sich dagegen um das Verhalten der „Seele" zur Außenwelt, so kann dasselbe in seiner Gesamtheit reaktiv heißen.

Und nun vergegenwärtige man sich gar, daß auf dem Standpunkt, auf dem wir annoch stehen, das Dasein einer „Außenwelt" nicht weniger problematisch ist als das einer „Seele"! Sofort wird klar, daß unter diesen Umständen alle Annahmen über ein reelles Rezipieren und Reagieren völlig in der Luft schweben. Denn wenn vielleicht überhaupt nichts existiert als die Bewußtseinstatsachen — die Erlebnisse selbst; dann gäbe es ja gar kein Außen, von dem her sie rezipiert oder in Reaktion gegen welches sie produziert werden könnten; und vielleicht auch kein Innen (keine „Seele"), das sie produzieren und sich dann dem Produzierten gegenüber wieder rezeptiv verhalten könnte. Und sicherlich dürfen wir in der kosmotheoretischen Methodologie keine Voraussetzung machen, welche der Kosmotheorie selbst präjudizieren würde.

Unsere Ueberlegung scheint sich demnach im Kreise herumgedreht zu haben: sie nahm ihren Anfang von der Meinung, wir könnten mit Sicherheit die Erlebnisinhalte der rezeptiven, die Erlebnisformen der reaktiven Erfahrung zuweisen; und sie endete mit dem Geständnis, daß sich jene ebensowohl als reaktiv auffassen lassen wie diese und umgekehrt, ja daß wir von einem Rezipieren und Reagieren überhaupt noch nicht zu reden vermögen. Glücklicherweise indes handelt es sich hier doch nur um einen Schein. Denn als feste Grundlage bleibt uns die Tatsache, von der wir seinerzeit (§ 12. 16) ausgegangen sind, ohne vielleicht ein vollkommen deutliches Bewußtsein von ihr zu besitzen. Wir sagten damals, „wir Alle seien geneigt, unsere Wahrnehmungen ein passives Aufnehmen zu nennen, im Gegensatze zu

Digitized by Google

jenem spontanen Reagieren, dem wir unser Nachdenken, unsere Affekte, unsere Entschlüsse zuzurechnen pflegen". Diese unsere Neigungen und Gepflogenheiten nun beruhen gewiß nicht nur auf jenen biologischen Voraussetzungen, deren hypothetische Natur sich uns eben enthüllt hat. Vielmehr ganz unmittelbar erleben wir das Nachdenken, den Affekt, den Entschluß — zwar, wie wir seither sahen (§ 26. 1), nicht immer als ein Tun, stets jedoch als eine Aeußerung unseres Ich, in der es zu einem Gegebenen irgendwie „Stellung nimmt"; und im Gegensatze dazu unsere Wahrnehmungen als ein Erleiden, in welchem uns etwas „gegeben" wird. Was uns daher übrig bleibt, auch wenn wir von allem reellen Rezipieren und Reagieren absehen, ist ein Rezeptions- und Reaktionsbewußtsein, das wir einstweilen ganz allgemein als ein Gefühl der Ichäußerung und als ein solches des Leidens (Spontaneität und Passivität) bezeichnen wollen; und zwar erleben wir das erstere verknüpft mit den Erlebnisformen, das letztere aber mit den Erlebnisinhalten. Und so geht es hier, wie so oft in der Weltanschauungslehre: das scheinbar Nebensächliche wird zur Hauptsache, das scheinbar Hauptsächliche zur Nebensache; die Vorgänge des Rezipierens und Reagierens, welche das Wesentliche zu sein schienen, sind in Unsicherheit zerflattert, die Gefühle der Spontaneität und Passivität dagegen, die nur als Symptome jener Vorgänge Bedeutung zu haben schienen, erweisen sich als letzte Tatsachen, die charakteristisch sind für den Unterschied der Inhalts- und der Formerlebnisse — und zugleich als diejenigen, auf welchen die vielverhandelten und vielmißbrauchten Begriffe des Angeborenen und Apriorischen einerseits, des Erworbenen und Aposteriorischen andererseits als auf ihren aufzeigbaren Grundlagen ruhen.

Noch drei kurze Bemerkungen scheinen zur Erläuterung dieses Ergebnisses hier geboten. Die Eine: wenn wir diese paarweise Verknüpfung behaupten, leugnen wir damit nicht, daß in anderer Hinsicht auch eine Form als passiv, auch ein Inhalt als spontan erlebt werden kann. Sondern nur das behaupten wir, daß auch dann noch die Form selbst als eine Ichäußerung, der Inhalt als ein Erleiden sich uns darstellen würde. Wir könnten ja etwa sogar gezwungen sein, uns irgendwie zu äußern, und könnten uns auch selbst ein Leiden zufügen. Und etwas derartiges wird jedenfalls in all jenen Fällen stattfinden, in denen wir Formerlebnisse konstatieren (wie man zu sagen pflegt: „innerlich wahrnehmen"), da hier das konstatierende Erlebnis durch das konstatierte bedingt, dieses mithin als ein „Gegebenes" charakterisiert ist. Wie jedoch solch ein gegensätz-

Digitized by Google

liches Verhältnis zu denken sei, in welchen Fällen und in welchem Sinne es wirklich vorkomme, darüber wird an späteren Stellen zu reden sein; hier mag einstweilen § 21. 17 verglichen werden. Die zweite Bemerkung: die Inhalte sollen verknüpft sein mit Passivität, die Formen mit Spontaneität. Allein dem pathempirischen Formbegriff zufolge werden wir alle Formen für Gefühle erklären müssen. Dann wird aber natürlich auch die Verknüpfung dieser Gefühle mit dem Gefühl der Spontaneität (somit eine Verbindung gleichartiger Bewußtseinstatsachen) von anderer Art sein müssen als die der Inhalte mit dem Gefühl der Passivität (somit eine Verbindung verschiedenartiger Bewußtseinstatsachen). Und aus diesem Grunde wurde im Texte dieses Paragraphen gesagt, mit den Inhalten sei Passivität verknüpft, in den Formen sei Spontaneität enthalten; denn ein derartiger Unterschied wird sich uns seinerzeit für diese beiden Arten der Verbindung herausstellen. Endlich die dritte Bemerkung: man könnte denken, nur für die Wahrnehmungen hätten wir die Passivität nachgewiesen, nicht auch für die Phantasmen, also auch nicht für alle Vorstellungen. Und gewiß ist der Passivitätscharakter bei den Wahrnehmungen deutlicher ausgeprägt; ja Phantasmen können sogar als Ergebnis eines ausgesprochen aktiven „Besinnens", „Nachdenkens", „Erfindens" usw. auftreten. Indes, nicht auf diese vorbereitenden Prozesse kommt es an, sondern auf die Weise, in welcher der Phantasieinhalt selbst erlebt wird: und dieser steht durchweg und ausnahmslos dem „Ich" als ein Anderes „gegenüber", das ihm „gegeben" ist, während das Gefühl als eine Aeußerung des „Ich" selbst erfahren wird. Eine grüne Fläche (sei sie nun wahrgenommen oder phantasiert) kann immer nur „für mich" da sein, nie ist sie „meine" grüne Fläche; Mitleid dagegen ist nie bloß „für mich" da, denn es ist immer „mein" Mitleid. Auch über diesen Punkt wird übrigens an einer späteren Stelle Näheres und Ausführlicheres beizubringen sein.

Hiemit nun ist erledigt, was an diesem Orte Sachliches zu sagen war; und nur noch eine Anwendung der gewonnenen Gesichtspunkte auf den historischen Stoff bleibt uns übrig.

5) Wie PLATON zuerst die entscheidenden Argumente gegen den ideologischen Formbegriff ausgesprochen hat, so hat er auch zuerst die Apriorität der Formen erkannt. Wunderlich genug freilich ist der Ausdruck, den er für diese Erkenntnis fand. Da er nämlich die Formen metaphysisch als reale Wesenheiten dachte, so ward ihm für unser Wissen um dieselben eine ideologische Formulierung aufgedrängt: sie werden wahrgenommen und phantasiert wie die körperlichen Dinge, nur nicht mit den Sinnen, sondern

Digitized by Google

mit der Vernunft als einem übersinnlichen Wahrnehmungsvermögen; und folgedessen wird auch die Apriorität zu einer pränatalen Rezeptivität: vor Geburt hat die Seele die „Ideen" geschaut (wahrgenommen), und aus An sinnlicher Eindrücke erinnert sie sich derselben (phantasiert sie), um jene E drücke auf sie zu beziehen. So entsteht die Lehre von der Wiedererinneru (ἀνάμνησις) — wie man sieht, ein höchst wunderbares Produkt kritizistisc Ahnungen, metaphysischer Voraussetzungen und ideologischer Hilfsbegri Die ersteren indes kommen hiebei doch nicht zu kurz, sondern können so als das Wesentliche an der ganzen Lehre gelten. Denn unzweideutig w ausgesprochen: während unseres irdischen Lebens werden die Formbegr nicht erworben, sondern von der Geburt her bringt der Geist sie r um sie bei passendem Anlaß auf die Wahrnehmungsinhalte anzuwend Zweimal hat PLATON diese Ansicht vorgetragen und zu begründen gesuc und beide Beweise ruhen letztlich auf einem richtigen Grundgedanken. I Eine Mal [1]) wird die These von der Wiedererinnerung daraus gefolgert, d der Mensch zu theoretischer (speziell mathematischer) Einsicht nicht bl durch Mitteilung hingeführt, sondern auch durch geeignete Fragen anger werden könne. In dieser Gegenüberstellung des passiven Empfanges u der spontanen Erzeugung von Erkenntnissen meint man förmlich zu fühl wie sich der Gedanke durchringen möchte, das Denken sei nicht ein l zeptivitäts-, sondern ein Reaktionserlebnis — und um so überraschender l rührt die abschließende Folgerung, wir müßten jene Erkenntnisse sch vor unserer Geburt gelernt haben; denn so wird schließlich die empiris Rezeptivität doch nur durch eine vorempirische Rezeptivität, statt durch ei empirische Spontaneität ersetzt. Das andere Mal [2]) wird an dem Beisp der Gleichheit gezeigt, daß wir unser Wissen um die Formen (genauer: u alle Prädikate, denen „Ideen" entsprechen) nicht aus der Wahrnehmu schöpfen können, weil die Objekte der Wahrnehmung uns dieselben n in völliger Reinheit zeigen, sondern nur in verschiedenen Graden der A näherung — Grade der Annäherung, die wir als solche nur unter d Voraussetzung beurteilen können, daß uns die Formen selbst in ihr Reinheit schon bekannt sind. „Ehe wir also anfingen, zu sehen, zu hör und andere Qualitäten zu perzipieren, mußten wir ein Wissen von d Existenz der Gleichheit selbst gewonnen haben, um imstande zu sein, d gleichen Wahrnehmungsdinge auf sie zu beziehen (εἰ ἐμέλλομεν ἀνοίσε .... Allein gleich nach unserer Geburt sahen wir, hörten wir, und pe zipierten die anderen Qualiläten .. Folglich mußten wir noch vorher d Wissen von der Gleichheit gewonnen haben .... Somit scheint es nc wendig, daß wir es noch vor der Geburt gewannen". Und obwohl hi ohne Zweifel die produktive Kraft der Phantasie einigermaßen unterschät wird, auch Gesichtspunkte der Wertlehre nicht zum Vorteil der Erörterur sich einmischen; so ist doch soviel richtig, daß in der Tat die Bestimm

[1]) Men. p. 85 b ff. [2]) Phaed. p. 74 a ff.

Digitized by Google

heit der Formbegriffe eben wegen des reaktiven Charakters der Formerlebnisse durch ihre unvollkommene Realisierung an den äußern Objekten sehr wenig beeinträchtigt wird: einmal, weil die Deutlichkeit eines Formerlebnisses, z. B. des Gleichheitsbewußtseins, gar nicht dadurch aufgehoben wird, daß wir auf dieselben Objekte außer mit ihm auch noch mit einem andern Formerlebnis, z. B. dem Verschiedenheitsbewußtsein, reagieren (wir sagen dann aus, die Objekte seien gleich und verschieden, insofern sie das Eine und das andere Erlebnis in uns auslösen); sodann, weil das Formerlebnis (z. B. das Bewußtsein der geradlinigen Bewegung) oft auch da für sich allein von uns realisiert werden kann, wo das Objekt ebensowohl auch zu anderen Formerlebnissen den Anlaß geben könnte (da wir z. B. Auge oder Hand geradlinig eine Linie verfolgen lassen können, die bei genauerer Untersuchung sich als eine gebrochene oder gekrümmtr erweist, so daß hier allerdings „das unvollkommen Gerade" in ganz natürlicher Weise auf die „Geradheit an sich" bezogen werden kann).

Ist so PLATON der Urheber des Aprioritätsbegriffes, so liegt eine eigentümlich-ironische Fügung darin, daß gerade ein Bild, dessen er zuerst sich bedient hat, zum Stichwort des extremen Aposteriorismus geworden ist. Dieses Bild ist der Vergleich des Geistes mit einem leeren Blatt. PLATON verwendet es [1]) ganz unbefangen und absichtslos, um das Wesen des Gedächtnisses zu erläutern: die Eindrücke, meint er, haften im Geiste wie die Schriftzüge in der Wachstafel. Schon ARISTOTELES [2]) hat es weniger glücklich gebraucht, ja sogar dadurch seine Stellung zu unserer Frage einigermaßen verdorben. Diese muß im Ganzen dahin charakterisiert werden, daß er sich hinter eine weitmaschige Formel zurückzieht, die ebensowohl die Wahrheit wie den Irrtum durchläßt. Er meint nämlich, die Seele enthalte sowohl Wahrnehmungen als auch Gedanken vor deren aktuellem Eintritte schon potentiell in sich, d. h. sie besitze die Fähigkeit zu ihnen, noch nicht aber sie selbst. Dies ist nun gerade das, was niemand bezweifelt hat, und PLATON am wenigsten; denn wenn der Mensch nicht fähig wäre, zu perzipieren und zu denken, so würde er diese Funktionen auch nicht vollziehen. Die Frage ist vielmehr, ob er zu beliebigen oder nur zu bestimmten Wahrnehmungen und Gedanken fähig sei? Darauf jedoch gibt jene Formel zunächst gar keine Antwort. Allein der Vergleich mit dem leeren Blatt verleiht ihr eine entschiedene Färbung im Sinne der ersten Alternative; denn ein leeres Blatt kann mit beliebigen Zeichen beschrieben werden; ein Apriorist dagegen könnte sich des Bildes nur dann bedienen, wenn er dem leeren Blatt ein solches substituierte, auf dem durch eine gewisse chemische Einwirkung bestimmte Schriftzüge sichtbar werden. Schon LEIBNIZ [3]) hat diese Lehre treffend kritisiert. Er sagt, der Geist habe nicht bloß „die einfache Fähigkeit, Erkenntnisse zu empfangen, oder das passive Vermögen hiezu,

[1]) Theaet. p. 191 c. [2]) De an. III. 4, p. 429 b 29; vgl. ibid. a 13. [3]) Nouveaux Essays I. 1. 5 u. 11 (WW. V, S. 76 f.); vgl. I. 3. 20 (Ibid. S. 97).

Digitized by Google

ebenso unbestimmt wie jenes des Wachses zur Aufnahme von Zeichen oder das des leeren Blattes zur Aufnahme von Buchstaben", sondern er habe „eine ebensowohl aktive als passive Disposition, sie aus seinem eigenen Wesen zu erzeugen". Und diese „Disposition, Eignung und Präformation, welche unsern Geist bestimmt", unterscheidet sich von „einer bloßen Fähigkeit, die nur in dem Vermögen des Empfangens besteht" ganz ebenso, wie es „einen Unterschied gibt zwischen den beliebigen Gestalten, die man einem Stein oder Marmor verleihen kann, und jenen, welche seine Adern schon umreißen oder doch zu umreißen vermögen, wenn der Arbeiter sie auszunützen versteht".

Ganz zweifellos scheint der Aposteriorismus, und auch die entsprechende Verwendung unseres Gleichnisses, bei den Stoikern zu sein. Denn hier [1]) wird ausdrücklich gesagt, das Beschreiben der Seelentafel erfolge ursprünglich allein durch die Wahrnehmungen, und erst aus diesen entwickelten sich (durch Vermittlung der Phantasmen) die Begriffe. Und wenn unter diesen Begriffen einige als „vorgreifende" (προλήψεις) bezeichnet werden, so soll damit ihre Apriorität, nicht etwa gegenüber den Wahrnehmungen, sondern nur gegenüber der bewußten, wissenschaftlichen Begriffsbildung ausgedrückt werden. Denn wir hören, während die „Begriffe im engeren Sinne" (welche ἔννοιαι καλοῦνται μόνον) durch „unsere Unterweisung und Bemühung" sich entwickelten, entstünden jene „vorgreifenden" Begriffe „auf die angegebene Weise" (nämlich aus den Wahrnehmungen) „natürlich und kunstlos". Aus den auf diese Weise bei allen Menschen gleichförmig sich entwickelnden „gemeinsamen Begriffen" (κοιναὶ ἔννοιαι) scheint, vielleicht nach dem Vorgange des PHILON v. Larissa [2]), erst CICERO [3]) wieder angeborene Ideen im eigentlichen Sinne gemacht zu haben, ohne jedoch deren Natur anders als durch einen Vergleich mit angeborenen körperlichen Anlagen sowie durch die allgemeine Bemerkung zu bestimmen, der Mensch werde mit Keimen zu den wichtigsten theoretischen und praktischen Erkenntnissen geboren (*parvae notitiae rerum maximarum; elementa, semina virtutis* usw.). Der Aposteriorismus der Stoa selbst dagegen kann nach dem Gesagten kaum bezweifelt werden; — sehr wohl jedoch ihre innere Konsequenz. Denn wo bleibt jetzt jene „Zustimmung" (συγκατάθεσις), von der wir oben gehört haben, daß sie schon zu jeder „Wahrnehmung" erfordert werde? Das wäre doch eine wunderbare Wachstafel, die nur mit ihrer eigenen Einwilligung beschrieben werden könnte! Die reaktiven Seelenfunktionen ihrer eigenen Psychologie hat daher die Stoa an diesem Punkte vollständig ignoriert.

Dennoch ist es genau diese widerspruchsvolle Position, in der wir unser Problem in der neueren Zeit bei LOCKE wiederfinden. Sein Kampf gegen die „angeborenen Prinzipien" und, als deren Voraussetzungen, gegen

[1]) Frg. 83 (Arnim II). [2]) Cicero, Acad. pr. II. 11. 34. [3]) De fin. V. 21. 59; vgl. Tusc. III. 1. 2; de nat. deor. II. 4. 12.

Digitized by Google

die „angeborenen Ideen“ ist ja berühmt, verdiente aber vielleicht noch mehr, berüchtigt zu sein; denn an Mißverständnis der Gegner und Widersprüchen mit sich selbst ist hier so ziemlich alles Erdenkliche geleistet. Nur die Zeitverhältnisse, der vielfache Mißbrauch der gegnerischen Lehre und namentlich ihre Pervertierung zu theologischen Zwecken machen die Orientierung seiner Gedanken überhaupt verständlich. Und schon LEIBNIZ [1]) hat in diesem Sinne zur Rechtfertigung seines Gegners gesagt: „Ich denke mir, er bemerkte, daß man unter dem Namen angeborener Prinzipien häufig seine Vorurteile vorträgt und sich der Mühe der Diskussion entziehen will; und dieser Mißbrauch wird seinen Eifer gegen jene Voraussetzung eingegeben haben. Es wird seine Absicht gewesen sein, die Trägheit und oberflächliche Denkweise derjenigen zu bekämpfen, die unter dem scheinbaren Vorwande angeborener Ideen und dem Geiste von Natur eingegrabener Wahrheiten (dem wir leicht unsere Zustimmung geben) die Aufsuchung und Prüfung der Quellen, der Verbindungen und der Sicherheit unserer Erkenntnisse vernachlässigen .... Allein durch seinen sonst löblichen Eifer scheint er sich zu weit haben fortreißen zu lassen.“ In der Tat! Und einige Proben seiner Argumentation, die wir nach Möglichkeit nur der uns hier allein interessierenden Erörterung über angeborene Ideen entnehmen, mögen dies belegen. Sein großes, immer wiederkehrendes Argument gegen den Apriorismus ist die Berufung auf den Umstand, daß [2]) „Kinder und Idioten nicht die geringste Auffassung oder das geringste Verständnis“ für Prinzipien wie den Satz des Widerspruches zeigen, daß [3]) „wir bei aufmerksamer Beobachtung neugeborener Kinder wenig Grund zu der Annahme finden, daß sie viele Ideen mit sich auf die Welt bringen“, daß [4]) wohl niemand behaupten werde, Ideen wie Unmöglichkeit und Identität seien „bei den Kindern die ersten und gingen allen erworbenen voraus“. Aber hat dies je irgend wer behauptet? Ich berufe mich zum Beweis des Gegenteiles absichtlich zunächst auf einige neuere Autoren. Von den Instinkten z. B. hat RIBOT [5]) „Angeborenheit“ (innéité) ausgesagt, und dies dahin erläutert: „Das will nicht sagen, daß sie in der Stunde der Geburt sich zeigen, sondern daß sie vor der Erfahrung [ihrer Befriedigung?] vorhergehen und nicht gelernt werden; daß sie fertig auftreten, sobald ihre Daseinsbedingungen vorhanden sind.“ Und er fügt eine Bemerkung hinzu, die vielleicht selbst LOCKE zu denken gegeben hätte: daß nämlich auch ein so spät auftretender Instinkt wie der der Sexualität deswegen nicht weniger angeboren sei. In demselben Sinne hat sich auch SPENCER [6]) geäußert. Ja selbst ein so treuer Anhänger von LOCKE wie VOLTAIRE hat [7]) seine Bedenken gegen diese Argumentation nicht unterdrücken können und gemeint, auch der Bart komme ja wohl dem Menschen nicht von außen zu — und zeige sich

[1]) Nouv. Ess. I. 1. 1 (WW. V, S. 67). [2]) Essay I, 2. 5 (WW. I, S. 14). [3]) Ess. I. 4. 2 (Ibid. S. 54). [4]) Ess. I. 4. 3 (Ibid. S. 55). [5]) Psych. des Sent. S. 202 f. [6]) Psych. IV. 8. 216 (I. S. 493 f.). [7]) Lettre à Frédéric, Cirey, Octobre 1737 (WW. LXX, S. 161).

Digitized by Google

doch nicht an den neugeborenen Knaben. Indes, auch schon zu LOCKES Zeiten war die Meinung der Aprioristen keine andere. Denn DESCARTES [1]) sagt ausdrücklich: „Niemals habe ich geschrieben oder gedacht, der Geist bedürfe angeborener Ideen, die irgend etwas anderes wären, als seine Fähigkeit zu denken (*facultas cogitandi*). Vielmehr, da ich bemerkte, daß ich gewisse Gedanken besitze, die weder von den äußeren Dingen noch von dem Entschluß meines Willens herrühren, sondern allein von meinem Denkvermögen; und in der Absicht, die Vorstellungen oder Begriffe (*ideas vel notiones*), welche die Inhalte (*formae*) dieser Gedanken sind, zu unterscheiden von denjenigen, die von außen kommen, und von denjenigen, die willkürlich gebildet werden (*ab aliis adventiciis aut factis*); habe ich sie angeboren genannt: in demselben Sinne, in dem wir sagen, in gewissen Familien werde der Edelmut angeboren, in anderen aber gewisse Krankheiten, wie die Gicht ...; nicht als ob deswegen die Kinder dieser Familien an diesen Krankheiten schon im Mutterleibe litten, sondern weil sie mit einer gewissen Anlage oder Fähigkeit (*dispositione vel facultate*), sie sich zuzuziehen, geboren werden." LOCKE nun hat wohl auch eine Ahnung, daß die Apriorität eines Begriffes vielleicht doch nicht sein Vorkommen bei einem neugeborenen Kinde bedeute; allein, meint er [2]), wenn sie nichts anderes besagen soll als die Fähigkeit (*capacity*), ihn zu bilden, dann wären ja alle Begriffe angeboren — welches gerade so ist, als ob jemand dem DESCARTES entgegenhielte, der Scharlach sei in demselben Sinne eine angeborene Krankheit wie die Gicht; denn auch ihn könne man nicht bekommen, ohne dazu fähig zu sein. Auch daß der Mensch aus einem äußeren Anlaß, z. B. Mitteilung oder Unterricht, eine Idee oder ein Prinzip zuerst erfasse, führt er [3]) als ein Argument gegen ihre Apriorität an, da doch PLATON an eben diese Fälle seine Lehre angeknüpft hatte, wie sie denn auch LEIBNIZ [4]) bereitwillig anerkennt. Ebenso scheint es ihm eine äußerst gelungene *reductio ad absurdum*, daß die Gegner folgerecht nicht nur die Zahlbegriffe [5]), sondern sogar die ganze Arithmetik [6]) für angeboren erklären müßten, während doch gerade die Apriorität der Mathematik von PLATON bis KANT ein Hauptabsehen des Apriorismus gewesen ist, und auch LEIBNIZ in seiner Entgegnung [7]) ausdrücklich behauptet hat, die ganze Mathematik sei „angeboren", nämlich „in dem Sinne" des Gegensatzes der „reinen Begriffe" (*idées pures*) zu den „Bildern der Sinne" (*phantômes des sens*) — und ganz gewiß lassen sich Zählen, Addieren usw. nicht als ein „Empfangen" von sinnlichem Stoffe deuten. Auch das werden wir schwerlich als einen treffenden Hieb ansehen können, wenn LOCKE [8]) fragt, ob etwa auch die Begriffe der Unmöglichkeit und Identität angeboren seien, und werden es sehr natürlich finden, daß LEIBNIZ [9]) diese Frage unbedenklich bejaht hat; denn wenigstens

[1]) Notae in programma, ad art. 12. [2]) Essay I. 2. 5 (I. S. 15). [3]) Ess. I. 2. 21 (Ibid. S. 25). [4]) Nouv. Ess. I. 1. 23 (WW. V, S. 70). [5]) Ess. I. 4. 6 (WW. I, S. 57). [6]) Ibid. I. 2. 18 (Ibid. S. 23). [7]) Nouv. Ess. I. 1. 5 (WW. V, S. 73). [8]) Essay I. 4. 3 (I, S. 55). [9]) Nouv. Ess. I. 3. 3 (WW. V, S. 93).

Digitized by Google

in Bezug auf den zweiten derselben erinnern wir uns ja (aus § 19. 2), wie wenig sein „Erwerb" sich nachweisen ließ, und auch hinsichtlich des ersten werden wir ein glücklicheres Ergebnis dieses Versuches kaum erwarten. Sagt LOCKE [1]) endlich gar, an dem Begriff der Substanz zeige sich die Unhaltbarkeit des Apriorismus am allerdeutlichsten, denn dieser werde allerdings weder durch Sensation noch durch Reflexion erworben, allein dies habe denn auch zur Folge, daß wir bei diesem Worte überhaupt nichts dächten als „etwas, wovon wir keine einzelne, deutliche und bestimmte Vorstellung haben, und was wir für das Substrat oder die Stütze jener Vorstellungen halten, die wir kennen" — so widerspricht er sich selbst, da er ja in eben diesen Worten den Inhalt eines Begriffes (es ist der uns aus § 12. 9 bekannte agnostisch-metaphysische Substanzbegriff) wenigstens annähernd bestimmt, der nach seinem eigenen Zugeständnis nicht „erworben" sein soll. Und treffend erwidert LEIBNIZ [2]): „Ich möchte wohl wissen, woher wir den Begriff des Seins haben könnten, wenn wir nicht selbst ein Seiendes wären, und also das Sein in uns fänden?" Damit gelangen wir jedoch erst zu dem Schlimmsten, nämlich zu jenem Selbstwiderspruch, den LOCKE mit CHRYSIPPOS teilt. Denn so wie dieser die συγκατάθεσις, so hat jener über seinem Aposteriorismus die Ideen der „Reflexion" vergessen, und LEIBNIZ [3]) hat ihm dies mit vollem Rechte vorgehalten. Es würde LOCKE nichts helfen, sich demgegenüber auf den Standpunkt zu stellen, die „Ideen" der Reflexion seien bloß eine Erfahrung *von* den Verstandestätigkeiten, und da wir diese vor ihrem Eintreten nicht vorherwüßten, so seien eben auch jene Ideen *erworben*. Denn was sind denn die Verstandestätigkeiten selbst? Sollten wir ein Bewußtsein von ihnen erst *nach* ihrem Eintreten, nämlich durch „innere Wahrnehmung" erhalten, so müßten sie an sich selbst *unbewußt* sein — könnten dann aber offenbar auch nicht wahrgenommen werden. Werden sie dagegen erlebt, auch *ehe* sie „wahrgenommen" wurden, oder fällt ihr Wahrgenommenwerden mit ihrem Erlebtwerden schlechthin *zusammen* (beides ist denkbar, das letztere die meist verbreitete, das erstere die der Wahrheit näher kommende Auffassung), dann fehlt ihnen offenbar jeder rezeptive Charakter, und damit schwindet auch jedes Recht, hier von einem „Erwerben" zu sprechen. Denn nichts anderes ist ja die Meinung des Apriorismus, als daß die angeborene Natur des Menschen unter gewissen Bedingungen ein bestimmtes Erlebnis produziere; und eben dies findet statt, wenn er in der Tat auf gewisse Eindrücke mit Akten des Denkens, Glaubens, Zweifelns etc. reagiert, und zugleich diese Akte als solche erlebt. Dieser Widerspruch ist denn auch so handgreiflich, daß er keineswegs allein von aprioristischer Seite aufgedeckt worden ist. Vielmehr war es nur die verdiente Nemesis, daß gerade ein radikaler Aposteriorist (der dies als extremer Ideolog auch ohne Inkonsequenz sein konnte) ihm denselben zum Vorwurf gemacht hat.

[1]) Ess. I. 4. 18 (I, S. 68). [2]) Nouv. Ess. I. 1. 23 (WW. V, S. 71). [3]) Nouv. Ess. I. 1. 23 und 11 (Ibid. S. 71 und 77).

Digitized by Google

Denn CONDILLAC sagt, wo er die Lehre LOCKES von der Reflexion bekämpft [1]) dieser „scheine die Verstandestätigkeiten wie etwas Angeborenes (*comme quelque chose d'inné*) betrachtet zu haben" — gewiß ein Zeugnis aus berufenem Munde, mit dem dieser Teil unserer Auseinandersetzung passend abgeschlossen werden mag.

Allein schon war die Axt an die Wurzel des Apriorismus gelegt. Wir erinnern uns ja: wenn es das Kennzeichen einer angeborenen „Idee" sein soll, daß der Mensch sie auf Grund seiner angeborenen Natur unter gewissen Bedingungen aus sich erzeugt, so trifft dasselbe letzlich auf die Vorstellungsinhalte ebenso zu wie auf die Formen, und dann verliert die Unterscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen ihren Sinn. Daß sich dies jedoch so verhalte, muß erkannt werden, sobald irgendwelche Empfindungsqualitäten nicht mehr als reale Eigenschaften der äußeren Dinge, sondern als Ergebnisse der menschlichen Reaktion auf diese gelten, wie dies seit PARMENIDES und DEMOKRIT im Gegensatze zu den „primären" mit den sogenannten „sekundären" Eigenschaften der Fall gewesen ist. LOCKE nun war diese letztere Unterscheidung gewiß nicht unbekannt. Hat er doch [2]) als Erster eben diese Bezeichnungen auf sie angewandt, und z. B. die Farbe ausdrücklich für eine „sekundäre" Eigenschaft erklärt, d. h. für eine „solche, die in Wahrheit an dem Objekte gar nicht vorhanden ist" (*such which in truth are nothing in the objects themselves*). Man möchte daher glauben, die Einsicht, daß die Farbenempfindung nicht einfach von außen „erworben" werde, hätte ihm ziemlich nahegelegen. Allein er ist von ihr so himmelweit entfernt, daß er vielmehr seine Polemik gegen die angeborenen Prinzipien mit den emphatischen Worten einleitet [3]): „Ich denke, jedermann wird ohne weiteres zugeben, daß es eine Ueberhebung wäre, wollte man annehmen, die Ideen der Farben könnten einem Wesen angeboren sein, dem Gott das Gesicht und damit das Vermögen verliehen hat, sie durch die Augen von den äußeren Objekten zu empfangen" (*to receive them by the eyes from external objects*)! Indes, schon hatte ein Anderer und Größerer tiefer gesehen. DESCARTES nämlich sagt [4]), die Gegner redeten so, „als ob das Denkvermögen durch sich selbst gar nichts leisten und nichts wahrnehmen oder denken könnte, als was es durch Beobachtung der Objekte oder durch Mitteilung, also von den Sinnen empfängt. Dies aber ist so falsch, daß vielmehr umgekehrt derjenige, der bedenkt, worauf unsere Sinne sich erstrecken, und was eigentlich das ist, was sie dem Denkvermögen darbieten können, gestehen muß, daß uns von ihnen die Idee gar keines Objekts, so wie wir sie denken, dargestellt wird; so daß sich an unseren Ideen n i c h t s findet, was ... dem Geiste n i c h t angeboren wäre — ausgenommen allein jene Umstände, welche auf die Erfahrung Bezug haben, nämlich unsere Urteile, durch die wir diese oder jene, unserm Denken eben gegenwärtigen

[1]) Extrait raisonné (Oeuvres III, S. 469). [2]) Essay II. 8. 10 (WW. I, S. 112). [3]) Essay I. 2. 1 (WW. I, S. 13). [4]) Notae in programma, ad art. 13.

Digitized by Google

Ideen auf gewisse äußere Dinge beziehen: nicht als ob diese Dinge jene Ideen selbst durch die Sinneswerkzeuge dem Geiste einflößten, sondern insofern sie ihm doch etwas einflößen, was ihm den Anlaß gibt, jene Ideen, auf Grund einer ihm angeborenen Anlage, vielmehr jetzt als zu einer andern Zeit zu erzeugen. Es wird nämlich von den äußern Objekten durch die Sinneswerkzeuge an unsern Geist nichts anderes herangebracht als gewisse materielle Bewegungen ...; aber sogar auch diese Bewegungen, und die aus ihnen sich ergebenden Gestalten, stellen wir nicht so vor wie sie in den Sinnesorganen vor sich gehen ....; woraus folgt, daß auch die Ideen der Bewegungen und Gestalten uns angeboren sind. Und um so mehr müssen die Ideen der Schmerzen, Farben, Töne und dergleichen uns angeboren sein, wenn der Geist aus Anlaß gewisser materieller Bewegungen sie sich darstellen kann, da sie doch keinerlei Aehnlichkeit mit jenen materiellen Bewegungen haben." Dies ist ja nun ganz richtig, allein es verwischt den unleugbaren Unterschied zwischen Inhalts- und Form-Erlebnissen; und noch näher unserer Auffassung steht daher LEIBNIZ [1]), der zwar gleichfalls behauptet, „daß alle Gedanken und Tätigkeiten unseres Geistes aus seinem eigenen Wesen (*de son propre fonds*) hervorgehen, ohne daß sie ihm durch die Sinne gegeben werden könnten", jedoch sogleich hinzufügt, jene Unterscheidung sei dennoch nicht wertlos, denn „in einem gewissen Sinne" könne man doch sagen, daß die äußerenSinne einen Teil unsererer Gedanken bedingen, während wir einen andern Teil in uns selbst vorfänden. Hier vermissen wir nur mehr Eines: nämlich die Erklärung dieses „gewissen Sinnes" durch den Gegensatz rezeptiver und reaktiver Erfahrung und die Zurückführung dieses Gegensatzes auf den zwischen den Gefühlen der Spontaneität und Passivität — eine Erklärung und Zurückführung freilich, die LEIBNIZ gewiß sehr fern lag, da er bei jener relativen Anerkennung einer Rezeptivität vielmehr offenbar an die „prästabilierte Harmonie" gedacht hat.

Diesem Standpunkte gegenüber bedeutet die Auffassung des Aprioritätsbegriffes bei KANT einen merklichen Rückschritt; und zwar zeigt sich dieser darin, daß jener Unterschied zwischen dem rezeptiven Charakter der Vorstellungsinhalte und dem reaktiven Charakter der Formen, den (sofern er auf reelle Vorgänge der Rezeption und Reaktion gegründet wird) LEIBNIZ bereits als einen relativen erkannt und DESCARTES sogar gänzlich geleugnet hatte, bei KANT wieder als ein absoluter erscheint. Dies wird vielleicht am deutlichsten werden, wenn wir das Wichtigste aus jenem kurzen Abschnitte der Einleitung seines Hauptwerkes hier wiedergeben, der die Ueberschrift trägt: „Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis". Da heißt es [2]): „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst

[1]) Nouv. Ess. I. 1. 1 (WW. V, S. 66 f.). [2]) Kr. d. r. Vern., 2. Auflage (WW. II, S. 695 f.).

Digitized by Google

zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verbinden oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat". Man nenne jedoch solche „von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige" Erkenntnisse *a priori*, und unterscheide sie „von den empirischen, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung haben". „Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist." Hier ist der Begriff der Apriorität an sich ganz einwandfrei formuliert und keinen LOCKEschen Mißdeutungen ausgesetzt; und was wir beanstanden, ist nur, daß seine Anwendbarkeit auf die „Eindrücke der Sinne" KANT hier und in seinem ganzen Systeme durchaus entgangen ist: immer bleiben ihm die Empfindungsqualitäten ein gegebener Stoff, obwohl er doch gar nicht daran denkt, daß sie den unerkennbaren „Dingen an sich" zu verdanken wären, und er sich daher bei der leisesten Besinnung hätte sagen können, daß sie ganz ebenso wie die Anschauungsformen und Kategorien aus der Spontaneität des „Gemütes" und somit auch aus dessen eigentümlicher und angeborener Organisation entspringen müssen. Und zwar hätte er dies alles sehen können, auch ohne das „Ding an sich" zu verleugnen und zu einem absoluten Idealismus überzugehen; denn dieses „Ding an sich" kann doch dem „Gemüt" die Empfindungsqualitäten nicht geben, sondern es höchstens zu ihrer Produktion veranlassen, und diese Reiz-Funktion kommt ihm ja doch auch in Bezug auf die Anwendung der Anschauungsformen und Kategorien zu, ohne daß diese deswegen zu einem „gegebenen Stoffe" würden. Wirklich hat sich die Einsicht, die wir bei KANT vermissen, später auch solchen Denkern aufgedrängt, die ihm in ontologischer Hinsicht recht nahe stehen. Denn weder HERBART noch AVENARIUS zweifeln an dem objektiven Dasein äußerer Dinge („Reale", bezw. „Umgebungsbestandteile"); und doch faßt jener [1]) gerade die „Empfindungen" als „Selbsterhaltungen der Seele" gegen äußere „Störungen" auf, und auch dieser [2]) läßt nicht nur die „Charaktere" (Gefühle), sondern auch die „Elemente" (Vorstellungen) von den „Schwankungen", d. i. [3]) den „Behaup-

[1]) Allg. Metaph. § 236 (WW. IV, S. 142). [2]) Kr. d. r. Erf. II, S. 17. [3]) Ibid. I, S. 64.

Digitized by Google

tungen" des Zentralnervensystems gegen äußere Reize, abhängen. Psychologisch begreiflich indes ist es allerdings, daß der absolute Idealismus besonders leicht dahin gelangen konnte, diese Inkonsequenz zu beheben; denn wenn Alles vom Ich produziert wird, so bleibt ja nichts übrig, demgegenüber dieses sich rezeptiv verhalten könnte.

In der Tat ist FICHTE an diesem Punkte ohne Zweifel über KANT hinausgekommen. Alles ist vom Ich gesetzt, produziert; folglich verhält sich dasselbe Allem (Inhalten wie Formen) gegenüber reaktiv; allein Alles tritt nun auch dem Ich wieder gegenüber als ein Gesetztes, Produziertes; folglich verhält es sich auch Allem (Formen wie Inhalten) gegenüber rezeptiv; man kann deshalb von Allem ebensowohl sagen, daß es angeboren, rein und apriorisch wie daß es erworben, empirisch und aposteriorisch sei. Diese Gedanken, welche SCHELLING [1]) ziemlich unverändert wiederholt hat, finden sich vielleicht am klarsten ausgesprochen in den köstlichen „Annalen des philosophischen Tones" [2]). Sie enthalten eine sehr glückliche Polemik gegen den Begriff des „gegebenen Stoffes" [3]) und gegen das „Glaubensbekenntnis der Kantianer" [4]), welches laute: „Alles, was im Bewußtsein vorkommt, ist einzuteilen in zwei Hauptbestandteile: einiges ist *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüte vorhanden . . ., einiges andere kommt *a posteriori* durch die Erfahrung in uns", und dem gegenüber FICHTE [5]) den Satz vertritt, es sei nichts „*a priori*, das nicht eben darum notwendig *a posteriori* sein müsse", und es könne nichts „*a posteriori* sein, außer darum, weil es *a priori* ist". Freilich ist seine Meinung hiebei auch die, es könnten die Vorstellungsinhalte, eben weil sie *a priori* seien, ebensowohl aus dem Wesen des Ich deduziert werden wie KANT dies für die Formen zu leisten versucht hatte; und in diesem Sinne bekennt er sich [6]) stolz dazu, „Luft und Licht *a priori* deduziert" zu haben; während wir meinen, daß das Eine ebenso unmöglich ist wie das andere, nämlich ebenso unmöglich wie aus der Erde die Schwerkraft, aus der Materie die Gravitation und überhaupt aus dem Tätigen seine Tätigkeit, aus einem Wesen die Gesetze seiner Wirkung zu deduzieren. Den Sätzen dagegen, in denen jene „Annalen" gipfeln [7]), können wir im wesentlichen zustimmen: Der Mensch setzt eine Welt, und findet sie als eine gesetzte. „Sieht man auf diesen Akt des Findens, so ist alles mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (a posteriori). Sieht man darauf, daß alles in seinem Wesen notwendig gegründet sei, so ist dasselbe a priori."

Wir können dem zustimmen, sage ich. Doch nicht vorbehaltlos, wenn es gilt, das Formproblem zu klären. Denn ganz wie bei DESCARTES ist hier der Unterschied von Form und Inhalt verschwunden, und demselben auch jene relative Bedeutung abgesprochen, die LEIBNIZ mit Recht ihm noch zuer-

[1]) Syst. d. tr. Id. III, Allg. Anmerkg. zur 3. Epoche (WW. 1. III, S. 527 ff.). [2]) WW. II, S. 459 ff. [3]) Ibid. S. 482 ff. [4]) Ibid. S. 476 ff. [5]) Ibid. S. 474. [6]) Ibid. S. 472. [7]) Ibid. S. 478.

Digitized by Google

kannte. Um indes das Recht dieser Unterscheidung wiederherzustellen, bedarf es nur der Beseitigung einer Aequivokation. Alles ist reaktiv — gewiß, allein nicht in gleicher Weise; denn die Formen heißen so, weil sie ein Ichäußerungsgefühl enthalten, die Vorstellungsinhalte aber, weil es häufig zweckmäßig ist, dem Subjekt (Organismus oder Seele) in Beziehung auf sie ein solches einzulegen. Und Alles ist rezeptiv — doch gleichfalls nicht in demselben Sinne; denn die Vorstellungsinhalte heißen so, weil sie mit einem Gefühl des Erleidens verknüpft sind, die Formen aber, weil sich mit ihnen hinterdrein ein solches Gefühl verknüpfen kann. Diese Gefühle also — Spontaneität und Passivität — begründen letztlich jenen Unterschied, der durch die Begriffspaare Angeboren und Erworben, Rein und Empirisch, Apriorisch und Aposteriorisch nur einen annähernden und ungenauen Ausdruck findet.

§ 33

Dem pathempirischen Formbegriff zufolge ist alle Form Gefühl, so daß im Bewußtsein der gesamte Inhalt der Erfahrung durch Vorstellungen, ihre sämtlichen Formen dagegen durch Gefühle dargestellt werden.

Die Verifikation dieses Begriffes (§ 8) geschieht in derselben Weise, in der oben (§ 15) diejenige des pathempirischen Substanzbegriffes erfolgte.

ERLÄUTERUNG

1) Wir haben zu Beginn dieses Kapitels (§ 28) als Form bezeichnet „alles, was von Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen ausgesagt, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann". Behaupten wir daher jetzt am Ende desselben, alle Form sei Gefühl, so ist damit gesagt, daß alle Aussagen entweder eine Vorstellung oder ein Gefühl zur Grundlage haben. Einen besonderen Beweis für diese Behauptung nun können wir an dieser Stelle nicht erbringen; gleich damals (§ 28. 2) haben wir ja den antezipativen Charakter dieser Erörterung betont. Allein indem wir gezeigt haben, daß Aussagen, welche einer solchen Deutung gewiß recht fern zu liegen scheinen, nämlich solche über Substanz, Identität und die Relationen im allgemeinen, in der Tat durch Gefühle (nämlich durch die Totalimpression, die Ichkontinuität und die Relationsgefühle überhaupt) im Bewußtsein fundiert sind, haben wir ihrer einstweiligen Annahme doch einigermaßen vorgearbeitet; und es muß nun unsern weiteren Untersuchungen überlassen bleiben, zu erweisen, daß derselben Klärung auch alle anderen Formen zugänglich sind. Nicht bewiesen, sondern nur er-

Digitized by Google

läutert kann somit unsere These hier werden; und wirklich dürfte es sich empfehlen, über ihre Tragweite noch einiges zu bemerken.

Zunächst: auch sie soll noch in keiner Weise den ontologischen Fragen präjudizieren. Zwar daß wir uns schließlich für transcendente Realitäten, für ein grundsätzlich unerfahrbares Seiendes sollten entscheiden müssen, kann schon jetzt als unwahrscheinlich gelten; allein auch dies nicht mit Rücksicht auf den pathempirischen Formbegriff, sondern lediglich wegen jener oft erörterten Bedenken, die allen metaphysischen Lehren überhaupt im Wege stehen: daß nämlich das grundsätzlich Unerfahrbare nicht dasjenige sein kann, was wir mit unsern Aussagen über empirische Gegenstände oder Zustände meinen. Gänzlich in der Schwebe dagegen bleibt, ob unsere Erfahrung nur auf subjektive Zustände oder auch auf objektive Gegenstände sich erstreckt; denn es ist ja sehr wohl denkbar, und sogar die gewöhnliche Annahme der Praxis, daß wir gerade in unsern Vorstellungen, d. h. Wahrnehmungen und Phantasmen, eine objektive Außenwelt unmittelbar erfassen. Nur Eines will unsere These in dieser Hinsicht ausschließen: daß nämlich neben den Gefühlen noch objektive Vorstellungsinhalte und subjektive Vorstellungsakte als zwei verschiedene Arten von Erfahrungsbestandteilen anerkannt werden müßten. Denn gerade die Vorstellungsinhalte haben wir ja als die Eine große Hauptklasse der Erfahrungsbestandteile aufgezeigt; unterscheidet nun jemand von ihnen noch Akte des Vorstellens (und es liegt uns fern, das Recht dieser Unterscheidung zu bestreiten), so supponiert er in kritizistischer Weise Verstandestätigkeiten; diese aber, wissen wir, gehören zu den Formen und müssen sich daher, unserer These gemäß, als Gefühle erweisen lassen. Wendet nun vielleicht jemand ein, wenn auf solche Art die Vorstellungsinhalte (als Elemente der „Außenwelt") in die objektive Sphäre fielen und neben ihnen nur Gefühle als Erfahrungsbestandteile anerkannt werden dürften, so würde ja die subjektive Sphäre (das Bewußtsein) allein auf die Gefühle eingeschränkt, was doch offenbar absurd sei? Dann erwidern wir: es ist ja gar nicht festgestellt, daß nicht dieselben Elemente beide Sphären konstituieren können; und vielleicht zeigt sich sogar, daß es nur die Verknüpfung mit verschiedenen Gefühlen ist, welche uns dieselben Vorstellungsinhalte bald als Gegenstandsqualitäten, bald als Bewußtseinstatsachen bezeichnen läßt. Und um nun alle diese Möglichkeiten offen zu halten, wurden in diesem Paragraphen zwei terminologische Kautelen beobachtet. Einerseits ward nur gesagt, daß sich die Inhalte und Formen der Erfahrung im Bewußtsein als

Digitized by Google

Vorstellungen und Gefühle darstellen; denn hiedurch wurde der Eventualität Rechnung getragen, daß ihnen, wo sie nicht als Glieder eines Bewußtseinszusammenhangs erscheinen, auch noch ein anderer ontologischer Wert zukommen möchte; und nur so viel sollte behauptet werden, daß, wo sie in einem solchen Zusammenhang auftreten, die psychologische Analyse (als welche ja in diesem Falle gewiß auf sie anwendbar ist) sie als Vorstellungen und Gefühle nachzuweisen vermöge. Und eben deshalb nun wurde hier auch auf eine Lizenz zurückgegriffen, die wir schon einmal (§ 10. 3) in Anspruch nahmen: die Lizenz nämlich, von Vorstellungen statt von Vorstellungsinhalten zu sprechen. Denn Vorstellungsinhalte brauchen nicht notwendig etwas Psychisches zu sein: es wäre, wie gesagt, denkbar, daß auch ein physisches (eventuell auch ein logisches) Gebilde unmittelbar in einer Vorstellung könnte gegeben sein. Um daher unsere These ganz unzweideutig auf das Bewußtseinsgebiet einzuschränken, reden wir hier von den Vorstellungen selbst und nicht von ihren Inhalten. Denn das Mißverständnis, das nun von anderer Seite her drohen könnte, brauchen wir nach dem eben Ausgeführten hoffentlich nicht mehr zu fürchten: ich meine die Deutung, als handle es sich hier um ein Vorstellen neben dem Inhalte dieses Vorstellens. Vielmehr haben wir oben bemerkt, und wiederholen noch einmal: wenn es ein solches Vorstellen — im Gegensatze zum Vorgestellten — gibt, so wird sichs uns seinerzeit als ein Gefühl herausstellen; hier dagegen verstehen wir unter einer Vorstellung eben den Vorstellungsinhalt selbst, sofern er als Teil eines Bewußtseins vorkommt. Und von den Vorstellungen in diesem Sinne behaupten wir, daß sie mit den Gefühlen zusammen das Erfahrungsbewußtsein erschöpfen. Hierin liegt nun freilich die psychologische These eingeschlossen, daß alle Bewußtseinstatsachen in Vorstellungen einerseits, Gefühle andererseits sich einteilen lassen; und von dieser könnte billig beansprucht werden, daß sie mit jenen psychologischen Gegenthesen sich auseinandersetze, welche in vielfältiger Weise für andere Einteilungen der psychischen Erscheinungen eintreten. Denn bekanntlich zählen Viele neben diesen beiden noch weitere Arten des Bewußtseins, etwa Urteile oder Begehrungen; während Andere wieder die Gefühle in Vorstellungen auflösen wollen, und endlich auch über die Abgrenzung beider Gebiete der lebhafteste Streit herrscht. Indes gedenken wir in einem der nächsten Kapitel auf diese Fragen ausführlicher einzugehen, versparen deshalb auch auf diese Gelegenheit alle genaueren Auseinandersetzungen und bemerken hier nur das folgende.

Digitized by Google

Daß wir Urteile ebensowenig wie andere Verstandestätigkeiten als eine selbständige Art des Psychischen anerkennen, sondern sie alle auf Gefühle glauben reduzieren zu können, ist schon aus dem Bisherigen klar geworden und wird weiterhin im einzelnen zu erhärten sein. Was jedoch die Stellung der Gefühle zu den Begehrungen und zu den Vorstellungen sowie ihre Abgrenzung gegen die letzteren angeht, so betrachten wir Fragen der Einteilung weniger als Wahrheits- denn als Zweckmäßigkeitsfragen; und es wird daher genug sein, wenn wir in jener angekündigten Erörterung zeigen können, daß es sich für die Zwecke der Weltanschauungslehre empfiehlt, die Gefühle zwar von den Vorstellungen, nicht aber von den Begehrungen zu trennen, und zwischen den beiden ersteren eine bestimmte, unten näher anzugebende Grenzlinie zu ziehen. Dieser späteren Ausführung also überlassen wir alle weitere sachliche Erläuterung zum ersten Teile dieses Paragraphen.

2) AVENARIUS hat den pathempirischen Formbegriff begründet. Mit ausdrücklichen Worten und, was mehr ist, durch die Tat. Denn seine Elemente und Charaktere entsprechen[1]) durchaus dem, was wir hier (aus später zu berührenden Gründen von seinem Sprachgebrauche abweichend) als *Vorstellung* und *Gefühl* bezeichnen. Und die Hauptleistung von AVENARIUS besteht nun in dem (im Detail nicht immer glücklichen) Versuche, die Aussagen von Begriffen wie Sein und Schein, Identität und Verschiedenheit etc., kurz von Formbegriffen, auf die ihnen zu Grunde liegenden Charaktere (das Existential, die Tautote usf.) zurückzuführen. Allein einen großen Teil dieser Untersuchungen zusammenfassend, hat nun AVENARIUS auch selbst erklärt[2]): „Werden die Elemente bez. Elementenkomplexe als das (relativ) Bleibende, die Charaktere als das (relativ) Wechselnde der E-Werte [ausgesagten Erlebnisse] aufgefaßt und, einer vielgeübten Bezeichnungsweise folgend, die Charaktere — als das relativ Wechselnde — die ‚Formen', die Elemente — als das relativ Bleibende — die ‚Inhalte' benannt, so erhält man für die Unterscheidung ausgesagter ‚Erfahrung' die Elemente (bez. Elementenkomplexe) als ‚Erfahrungsinhalte' im engeren Sinne — die Charaktere als ‚Erfahrungsformen'." Und zur Erläuterung fügt er hinzu: „Das als ‚Baum' Bezeichnete kann ebensowohl in der ‚Form' des ‚Angenehmen' oder ‚Unangenehmen', der ‚Dasselbigkeit' oder ‚Andersheit', wie in der ‚Form' des ‚Seins' oder des ‚Scheins', des ‚Anheimelnden' oder des ‚Befremdenden' usw. ‚erfahren' werden." Es ergibt sich hieraus, daß der Begriff der Erfahrungsform sich auch seinem Umfange nach bei AVENARIUS und bei uns im wesentlichen deckt, weshalb wir uns den seinigen — diesen allgemeinen Grundzügen nach — um so rückhaltsloser aneignen können.

[1]) Kr. d. r. Erf. I, S. 16. [2]) Ibid. II, S. 361 f.

Digitized by Google

Von einer andern Seite her ist F. J. SCHMIDT in einem schon erwähnten außerordentlichen Buche dem pathempirischen Formbegriffe nahegekommen, was freilich erst erkennbar wird, wenn man sich durch einiges terminologische Gestrüpp den Weg gebahnt hat. Zunächst nämlich unterscheidet auch dieser Denker sehr scharf zwischen Inhalten und Formen der Erfahrung, welche er jedoch [1]) statt mit diesen Ausdrücken mit anderen und wohl nicht allzu glücklichen als Bestimmung und Bestimmtheit bezeichnet. Und da er, wie oben (§ 8. 2) erwähnt, der Ansicht ist, daß das „Erfahrungsfaktum" auch dann, wenn von unserm individuellen, dieses Faktum auffassenden Bewußtsein abgesehen wird, als ein „Bewußtseinszusammenhang", somit als ein „Erfahrungsbewußtsein" betrachtet werden müsse [2]), so werden ihm jene Bestimmungen und Bestimmtheiten näher zu Bewußtseins-Bestimmungen und Bestimmtheiten. Dieses „Erfahrungsbewußtsein" jedoch zerfällt nun in ein „Objektsbewußtsein" und in ein „Subjektsbewußtsein" — dieses (als ein psychischer Zusammenhang) ist dasjenige, was die anderen Menschen allein ein *Bewußtsein* nennen, während sie für jenes (als für einen physischen — eventuell auch logischen — Zusammenhang) andere Namen zu gebrauchen pflegen. Indem nun aber SCHMIDT die Bestimmtheiten (Formen) in die „subjektive Erfahrungsart" hinein verfolgt [3]), werden sie ihm durchweg zu Gefühlen: zunächst die Identität [4]), dann die Ichheit [5]); und zuletzt heißt es ausdrücklich [6]): Im Subjektsbewußtsein stellt sich „die Veränderung der Zustandsbestimmtheit als einzelner Gefühlszustand oder kurz als Gefühl dar; die Bestimmung dagegen, die diese Aenderung herbeiführt, kennzeichnet sich dadurch als zuständliche Qualitätsbestimmung und wird als solche Empfindung genannt". Da nun auch wir hier nur behaupten, daß Formen und Inhalte der Erfahrung im Bewußtsein (somit nach SCHMIDTS Terminologie im „Subjektsbewußtsein") sich als Gefühle und Vorstellungen darstellen, so glauben wir, die Uebereinstimmung sei hier so weitgehend und augenfällig als dies zwischen selbständigen Gedankengängen überhaupt erwartet werden kann.

Endlich ist daran zu erinnern, daß LIPPS [7]) zwar, wie wir gesehen haben (§ 32. 2), die Formen in kritizistischer Weise als Apperzeptionsakte auffaßt, als die „unmittelbaren Bewußtseinssymptome" dieser Apperzeptionen jedoch die Gefühle ansieht, und demzufolge auch in der Tat eine große Zahl von Formgefühlen mehr oder weniger zutreffend beschreibt. Und hierin erblicken wir ein doppeltes Zugeständnis. Denn abgesehen von der Aufzeigung dieser einzelnen Formgefühle werden hiemit die „Apperzeptionsakte" *implicite* als unbewußt hingestellt (was selbst bewußt ist, bedarf ja keiner „unmittelbaren Bewußtseinssymptome"); allein dann können sie auch unmöglich einen empirischen Formbegriff fundieren, vielmehr kann dann nur den „Bewußtseinssymptomen" selbst, d. h. den wirklich erlebten Gefühlen, diese Funktion zugeteilt werden.

[1]) Grundzüge S. 95. [2]) Ibid. S. 92 f. [3]) Ibid. S. 195 ff. [4]) Ibid. S. 202. [5]) Ibid. S. 215. [6]) Ibid. S. 230. [7]) FWD, S. 5 ff.

Digitized by Google

Können wir demnach in Bezug auf unsere These von der Fundierung der Inhaltsbegriffe durch Vorstellungen, der Formbegriffe durch Gefühle nur diese drei Vorgänger namhaft machen, so wird dagegen ihre psychologische Voraussetzung — daß nämlich Vorstellungen und Gefühle die allgemeinsten Arten des Psychischen seien — auch von zahlreichen anderen Denkern und Autoren geteilt. Da wir, wie oben bemerkt, auf diese psychologischen Fragen bald näher werden eingehen müssen, so führe ich hier nur einige, auf diesen gemeinsamen Punkt sich beziehende Zeugnisse an. Als Erster hat wohl HOBBES [1]) die Unterscheidung, welche uns hier beschäftigt, als die grundlegende erkannt. Ihm ist, wie wir (§ 31. 7) gesehen haben, HUME [2]) gefolgt; denn seine „Eindrücke und Vorstellungen" der Sensation einerseits, der Reflexion andererseits, von denen die letzteren noch ausdrücklich als „Leidenschaften, Begehrungen und Gemütsbewegungen" (*passions, desires and emotions*) näher bestimmt werden, drücken genau denselben Tatbestand aus, den auch wir hier im Auge haben. In unserer Zeit endlich ist diese Ansicht fast die herrschende zu nennen. So kennt WUNDT [3]) „zwei Arten psychischer Elemente", nämlich „Empfindungen" und „Gefühle". LIPPS erklärt [4]): „Der Gegensatz der Empfindungsinhalte und der Gefühle ist der elementarste innerhalb der Psychologie." Und ganz kürzlich hat GEYSER [5]) in demselben Sinne „Objekte" und „Affekte" als die „zwei höchsten, unmittelbar voneinander verschiedenen Arten" empirischer „Mannigfaltigkeiten" unterschieden. Wenn indes — LIPPS ausgenommen — alle diese Autoren trotz ihrer Einsicht in die Tatsache, daß andere Bewußtseinstatsachen dem Kosmotheoretiker überhaupt nicht zur Verfügung stehen, und trotz dem offenkundigen Umstande, daß die Erfahrungsformen nicht vorgestellt werden können, doch nicht auf den Gedanken verfallen sind, daß sie gefühlt werden, so kann dies nur entweder an mangelhafter kosmotheoretischer Durchbildung oder aber daran liegen, daß in ihnen kein Bedürfnis nach einem wahrhaft empirischen Formbegriffe lebte: indem die Einen in metaphysischer Weise mit der Annahme außerempirischer Formwesen, Andere in ideologischer Art mit einer Leugnung aller Formen, noch Andere endlich nach dem Schema des Kritizismus mit dem Glauben an im Grunde unbewußte Intellektualfunktionen sich begnügten.

3) Es bleibt uns nun noch die Verifikation (§ 8) des pathempirischen Formbegriffes übrig, und diese gestaltet sich insofern besonders lehrreich, als wegen der großen Allgemeinheit des Formbegriffes die einzelnen Denkrichtungen hier ihrem eigentlichen Wesen nach sich enthüllen.

Wir haben gesehen, daß für den Animismus die Form sich darstellt als Innenleben der Objekte, somit als ein in den Vorstellungs-

[1]) De corp. IV. 25. 12 (Opp. Lat. I. p. 331). [2]) Treatise I. 2 (I. S. 316 f.). [3]) Grundriß S. 33 f. [4]) Selbstbewußtsein S. 16. [5]) Psycholog. S. 6.

Digitized by Google

inhalten resp. in deren Komplexen endopathisch erlebtes Bewußtsein, und speziell als ein ihnen eingelegtes Gefühl. Hierin liegen zwei Thesen:

1. Die Form ist Gefühl;
2. Die Form ist im Inhalt.

Von diesen zwei Thesen muß auf unserem Standpunkte die erste als zweifellos richtig gelten; die zweite aber erscheint wenigstens so lange falsch, als wir auf einer Stufe der ontologischen Betrachtung bleiben, für welche der Inhalt, sofern er ein Objekt konstituiert, außer uns, das Gefühl dagegen, das unser Bewußtsein konstituiert, in uns ist. Eine etwaige spätere Berichtigung dieser Betrachtungsweise uns vorbehaltend müssen wir also einstweilen sagen: mit der ersten These hat der Animismus recht, mit der zweiten unrecht.

Was tut nun die Metaphysik? Sie sieht, daß dem animistischen Formbegriff ein Fehler anhaftet (die Form ist nicht ein Gefühl im Inhalt); allein um diesen zu beseitigen, schlägt sie einen sehr verkehrten Weg ein: sie verwirft nämlich die erste (richtige) These, während sie die zweite (unrichtige) festhält. Sie sagt: die Form ist allerdings etwas in dem Inhalt, jedoch kein Gefühl, überhaupt kein Bewußtsein, sondern etwas schlechthin Unerfahrbares. Dies sagt sie, um der Naturwissenschaft den Begriff des fühlenden Dinges aus dem Wege zu räumen: indes, dies hätte sie ebenso gut erreicht, wenn sie das Gefühl aus dem Ding in das Ich zurückgenommen hätte. Sie bietet daher der Naturwissenschaft gar nicht mehr als der Pathempirismus; doch sie bietet dafür der Psychologie unendlich viel weniger. Denn dem Psychologen sind die Gefühle durchaus vertraute Gebilde; und wenn deshalb diese die Formaussagen fundieren, so kann er über den Sinn derselben keinen Augenblick im Zweifel bleiben. Dagegen die unerfahrbaren Formwesen können überhaupt kein psychologisches Datum sein (sie könnten im Bewußtsein höchstens repräsentiert sein durch den negativen Begriff *Unerfahrbar*, und dieser kann den Aussagen über einzelne Formen schon deshalb nicht als psychologische Grundlage dienen, weil er ja für alle Formen derselbe ist.) Sie können demnach auch nicht den eigentlichen Sinn jener Aussagen darstellen. Um aber die Gestalt zu verstehen, welche in den ideologischen Theorien der Kampf gegen diesen Fehler annimmt, müssen wir erst den metaphysischen Formbegriff noch einmal formulieren. Dem Animismus war die Form Gefühl. Dies bestreitet die Metaphysik. Allein es gibt keine anderen Erfahrungsbestandteile als Gefühle und Vorstellungsinhalte. Die Leugnung des animistischen Formbegriffes ist mithin im Grunde äquivalent der Behauptung: die

Digitized by Google

Formen sind Vorstellungsinhalte. Indes, unter den Vorstellungsinhalten, die wir erfahren, lassen sich die Formen nicht nachweisen. Daraus schließt die Metaphysik: die Formen sind unerfahrbare Vorstellungsinhalte; somit, da die Vorstellungsinhalte Dinge konstituieren, unerfahrbare Dinge, Dinge in oder hinter den Dingen der Erfahrung. Man kann daher den metaphysischen Formbegriff in drei Thesen auflösen:

1. Die Form ist ein Inhalt;
2. Die Form ist von den erfahrbaren Inhalten verschieden;
3. Die Form ist etwas Unerfahrbares.

Von diesen 3 Thesen ist allein die zweite richtig; denn das Gefühl ist in der Tat von den erfahrbaren Inhalten verschieden. Die erste und die dritte dagegen sind falsch: das Gefühl ist weder ein Inhalt noch etwas Unerfahrbares.

Wie verhält sich nun die Ideologie? Sie verwirft die dritte (falsche) These, und postuliert: die Form muß etwas Erfahrbares sein, wenn sie überhaupt etwas sein soll. Sie verwirft weiter die zweite (richtige) These; denn es ist ihr unzweifelhaft, daß einzig und allein Inhalte erfahrbar sind; und so behauptet sie: die Form kann von den erfahrbaren Inhalten nicht verschieden sein, wenn sie überhaupt etwas sein soll. Sie acceptiert demnach schließlich die erste (falsche) These mit diesem Zusatze und lehrt: die Form ist entweder ein (erfahrbarer) Inhalt oder überhaupt nichts. Hiedurch meint sie der Psychologie zu dienen, die sie jedoch in Wahrheit verdirbt; denn die Gefühle lassen sich nun einmal unter den Vorstellungsinhalten nicht aufzeigen — während der Pathempirismus gerade in ihnen ein vollkommen befriedigendes psychologisches Fundament der Formaussagen nachzuweisen vermag. Und eben deswegen wird sie schließlich zu der zweiten Alternative, zur Leugnung der Formen, hingetrieben. Dadurch aber kollidiert sie mit der Praxis. Denn diese operiert fortwährend mit den Formaussagen und kann deshalb deren Sinnlosigkeit nicht zugeben. Die Ideologie nun hat sich in diesen Widerspruch verwickelt, gerade indem sie den Irrtum der Metaphysik recht gründlich vernichten wollte. Denn um den Begriff einer außerempirischen Form Ein für allemal zu widerlegen, hatte sie die Frage aufgeworfen: woher stammen denn unsere Begriffe? Und diese Frage hatte sie vorschnell dahin beantwortet: alle unsere Begriffe stammen aus der Sinneswahrnehmung und den sie reproduzierenden Phantasmen, mithin aus der rezeptiven Erfahrung. Es läßt sich deshalb ihr Formbegriff in folgende 4 Thesen zerlegen:

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL

DIE DIALEKTISCHE METHODE

§ 34

AUF Grund der Erörterungen über die Vorbegriffe der Weltanschauungslehre (§§ 10—33) läßt sich die schon vorher (§ 8) entwickelte allgemeine methodische Forderung, die Weltanschauungslehre müsse ihren Untersuchungen die Probleme zu Grunde legen, welche diese Disziplin im Laufe ihrer Geschichte ausgebildet hat, für den gegenwärtigen Stand derselben näher dahin bestimmen, sie müsse die Geschichte dieser Probleme von ihrer animistischen über die metaphysische, ideologische und kritizistische bis zu ihrer pathempirischen Gestalt verfolgen. Doch mußte auf die Betrachtung der animistischen Stufe im folgenden aus äußeren Gründen häufig verzichtet werden.

ERLÄUTERUNG

1) Wir hatten, ehe wir in die Erörterungen über die Vorbegriffe der Weltanschauungslehre eintraten, im allgemeinen erkannt (§ 8), daß, wenn die Kosmotheorie gedeihen solle, es nicht angehe, daß ein jeder einzelne Kosmotheoretiker nur nach dem Lichte, das ihm Gott gegeben, und nach den Vorurteilen, die seine Bildung ihm eingepflanzt hat, in den Tag hinein philosophiere; sondern daß er vielmehr um die Auflösung bestimmter Probleme sich bemühen müsse, die ursprünglich durch den Widerstreit entstanden sind, in den die Begriffe der Praxis und die der Einzelwissenschaften miteinander gerieten, und die dann in der geschichtlichen Entwickelung der Weltanschauungslehre sich fortgebildet haben. Wir haben seitdem an den Problemen der Substanz, der Identität, der Relation und der Form dieses Verfahren praktisch erprobt, und sind so in die Lage versetzt worden, jene allgemeine Erkenntnis zu spezielleren methodischen Regeln zu präzisieren. Ehe wir jedoch auf diese eingehen, ein Wort gegen ein Bedenken, das aus der Vergleichung jener früheren, allgemeinen mit den späteren,

Digitized by Google

besonderen Erörterungen hergeleitet werden könnte. Wir hatten damals (§ 6) mit Nachdruck hervorgehoben, die Weltanschauungslehre sei nicht eine Tatsachen-, sondern eine Begriffswissenschaft; und weiterhin (§ 7. 2) ausdrücklich bemerkt, auch durch Sätze, welche psychologische Tatsachen feststellen, könne als solche nie ein kosmotheoretisches Problem aufgelöst werden. Allein seither, scheint es, haben wir gerade durch psychologische Sätze kosmotheoretische Probleme aufgelöst: z. B. das Substanzproblem durch den Satz über die Differenzierung der Totalimpression in die Qualitäten, oder das Relationsproblem durch den Satz über die Differenzierung des Relationsgefühls in die Relationsglieder. Indes, dies ist eben doch nur ein Schein. Denn insofern diese Sätze Tatsachen aussagen, sind sie lediglich psychologische Sätze; und insofern wir sie von den Tatsachen abgeleitet haben, haben wir auch nicht Kosmotheorie, sondern Psychologie getrieben. Die Auflösung des kosmotheoretischen Problems besteht vielmehr auch hier in der Erkenntnis, daß diese psychischen Tatsachen den Sinn jener kosmotheoretischen Begriffe ausmachen. Daß bei der „Vergleichung zweier Objekte" zunächst ein Gleichheitsgefühl (Parität) auftritt, aus dem dann erst die Vorstellungen der gleichen Objekte sich aussondern, ist ein psychologischer Satz, den wir ebensogut der Psychologie hätten entlehnen können, wenn sie nur schon selbst zu ihm gelangt wäre; daß jedoch das Vorhandensein eines solchen Gleichheitsgefühls dasjenige ist, was den Gleichheitsaussagen zu Grunde liegt — erst dies und nur dies ist ein kosmotheoretischer Satz. Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt an dem allgemeinen Formproblem: denn daß es Gefühle neben den Vorstellungen gibt, ist ein psychologischer Satz, den wo nicht alle so doch viele Vertreter dieser Wissenschaft wirklich anerkennen; daß dagegen diese Gefühle die Erfahrungsformen sind, um die seit vielen Jahrhunderten der Streit der Metaphysiker, Ideologen und Kritizisten tobt, dies ist durchaus kein psychologischer Satz, wie es denn auch von allen jenen Psychologen kaum gemutmaßt wurde. Man wird daher jetzt auch verstehen, was ich seinerzeit mit dem relativ „einfachen und leichten schematischen Schritte" meinte, der unter Umständen von einer psychologischen zu einer kosmotheoretischen Erkenntnis hinüberführen könne.

An die Stelle einer geschichtlichen Entwickelung der kosmotheoretischen Begriffe im allgemeinen aber ist uns nun das Hindurchgehen dieser Begriffe durch die 5 Stufen des Animismus, der Metaphysik, der Ideologie, des Kritizismus und des Pathempirismus getreten; und

Digitized by Google

früher entstandenen noch neben den später entstandenen weiter bestehen können. Auch in der organischen Natur scheint ja nur dieses der Sinn des Ausdrucks *Entwickelung* zu sein: der Mensch entsteht später als die Muschel, doch er verdrängt sie nicht. Und so ist es denn auf unserem Gebiete gleichfalls die Regel, daß alle zu einer bestimmten Zeit überhaupt schon entstandenen Denkrichtungen in ihr nebeneinander bestehen. Auch bedeutet dies gar nicht, daß die Vertreter der früher entstandenen Ansicht durchweg als „zurückgeblieben" oder „minder entwickelt" angesehen werden müßten, obwohl dies ohne Zweifel häufig genug wirklich der Fall ist: einerseits, weil die „alten" Meinungen gewöhnlich durch den Druck großer Autorität gestützt und darum den Unselbständigen besonders nahegelegt werden; andererseits, weil das einem minder entwickelten Habitus entsprechende Individuum meist zu den diesem angemessenen Doktrinen eine innere Affinität besitzen wird. Indes, wie gesagt, dies ist durchaus nicht der einzig mögliche Fall. Und zwar aus folgendem Grunde. Auch die später entstandenen Begriffe laborieren immer an Schwierigkeiten: es sind dies eben jene, die schließlich zu ihrer Ueberwindung treiben. Doch ehe sie diese Wirkung ausüben, haben sie zunächst immer den andern Effekt, die Position der älteren Begriffe zu stärken. Denn erstens ist dies psychologisch selbstverständlich: solange z. B. nur zwei Ansichten auf dem Plan sind, muß jede Schwierigkeit der Einen der anderen zu gute kommen. Zweitens erfordert es eine ungleich größere Begabung, eine völlig neue Lehre zu schaffen, als eine schon vorhandene zu kritisieren; und wer dieses tut, ohne jene zu besitzen, kann nicht wohl eine andere Konsequenz ziehen als die, sich zu einer schon bestehenden Gegenlehre zu bekennen. Drittens enthalten ja in der Tat die älteren Ansichten oft Wahrheitsmomente, die in den jüngeren, und manchmal sogar noch in den aus diesen unmittelbar hervorgehenden jüngsten Ansichten fehlen. Und es kann deshalb gerade für die sachliche Förderung eines Problems ungemein wünschenswert sein, daß die älteren Lehren neben den jüngeren nicht völlig verschwinden — wie denn z. B. der Kritizismus undenkbar wäre, hätte sich nicht die Metaphysik auch noch neben der Ideologie behauptet.

Die Folge von alledem ist nun allerdings, daß das zeitliche Moment in der Reihenfolge der 5 Stufen neben dem logischen sehr zurücktritt. Denn die häufig sehr kleinen Zeitunterschiede des gesonderten Entstehens kommen oft kaum in Betracht neben der langen Dauer des gleichzeitigen Bestandes. Und so stellen wir denn auch in

Digitized by Google

der Regel die Entwickelung eines Problems fast ohne Rücksicht auf die zeitlichen Verhältnisse dar, und es wird gar nichts Seltenes sein, daß wir etwa auf einen Metaphysiker des 19. nachchristlichen einen Ideologen des 4. vorchristlichen Jahrhunderts „folgen" lassen. Dasselbe gilt dann auch von den verschiedenen Formen, die Eine Denkrichtung annehmen kann (vgl. z. B. die Darstellung des ideologischen Formbegriffes in § 31. 1—6!). Und nur innerhalb Eines und desselben Gedankenkreises werden wir meist die historische Reihenfolge beachten.

Ganz von selbst versteht es sich endlich, daß Ein Denker in Bezug auf Ein Problem der Einen, in Bezug auf ein anderes (oder auch auf ein anderes Teilproblem desselben Gesamtproblems) der anderen Denkrichtung zuzuzählen sein kann. Wir haben ja z. B. kürzlich gesehen (§ 31. 6—7), wie häufig ein grundsätzlich ideologischer Formbegriff mit einem ausgesprochen metaphysischen Relationsbegriff sich verbindet. In all diesen Beziehungen darf somit unserer Darstellung die Abweichung von der geschichtlichen Treue deshalb nicht vorgeworfen werden, weil sie einen solchen Anspruch gar nicht erhebt, ihn vielmehr als für ihre Zwecke unpassend mit Bewußtsein zurückweist.

3) Was nun die einzelnen Stufen dieser Entwickelungsreihe betrifft, so dürfen unsere Bemerkungen sich der Hauptsache nach auf das Terminologische beschränken. Wir haben sie nicht willkürlich konzipiert, sondern wir haben uns bemüht, durch dieses Schema der geschichtlichen Wirklichkeit gerecht zu werden; und — abgesehen von einer bald zu erwähnenden scheinbaren Ausnahme — hoffen wir denn auch, alle in der Geschichte der Weltanschauungslehre hervortretenden und weder offenbar absurden noch innerlich schwankenden Ansichten auf eine ihnen angemessene Weise in demselben unterbringen zu können. Eine „Deduktion" dieses Schemas als des einzig möglichen zu geben sind wir freilich außer stande; allein wir halten dies ebensowenig für einen Mangel, wie daß wir nicht „deduzieren" können, warum es gerade 5 Erdteile oder 5 Sinne gibt, oder warum der Mensch 5 Finger besitzt? Daß jedoch unser Schema nicht „absolut vollständig" ist, davon sind wir selber überzeugt, da wir (nach § 8. 5) gar nicht daran zweifeln, daß auch die pathempirische Denkrichtung nicht der Weisheit letzter Schluß ist, und daß daher auch die schönste „Deduktion" spätestens in ein paar Jahrhunderten (und wahrscheinlich noch erheblich früher) durch die Tatsachen Lügen gestraft würde. Doch wir wenden uns zum einzelnen.

Den Standpunkt der Dingbelebung bezeichnen wir als Animismus,

Digitized by Google

wohl wissend, daß dieser Ausdruck auch für eine besondere Art der Naturreligion, den Seelenkult, gebraucht wird. Indes dürften sich hieraus Mißverständnisse kaum ergeben; und da der einzige andere *Terminus*, der unsere Meinung vielleicht noch genauer ausdrücken würde, nämlich *Vitalismus*, solchen Mißverständnissen in viel höherem Grade ausgesetzt wäre, so erscheint uns dieses Verfahren als das relativ zweckmäßigste. Es hat jedoch diese Denkrichtung im Gegensatze zu den 4 anderen das Eigentümliche, daß sie, als der Ausgangspunkt der kosmotheoretischen Entwickelung und als der spezifische Standpunkt der Praxis (§ 11. 2), sich in der philosophischen Literatur nur in wenigen Fällen anders als in Spuren und Rudimenten nachweisen läßt. Denn eben erst durch die Widersprüche, in die der Animismus sich verwickelt, entsteht das Bedürfnis nach kosmotheoretischen Untersuchungen; und eine eigentlich animistische Weltanschauungslehre kann es deshalb überhaupt nicht geben. Dieser Umstand zwingt uns, wo wir in den folgenden Untersuchungen die Entwickelung der einzelnen kosmotheoretischen Probleme darstellen werden, von ihrer animistischen Urform in der Regel abzusehen. Denn da wir für sie keine unmittelbaren Zeugnisse haben, müßten wir sie uns erst konstruieren; einer solchen Konstruktion aber könnte doch nur in Ausnahmsfällen ein reeller Wert innewohnen. Wir werden deshalb zumeist nur vier Entwickelungsstufen der einzelnen Probleme unterscheiden und von der animistischen Ausgangsform, die überall vorauszusetzen, allein fast nirgends mehr nachzuweisen ist, schweigen. Deswegen war es jedoch durchaus nicht überflüssig, auf den Animismus überhaupt einzugehen und ihn bei der Besprechung der kosmotheoretischen Vorbegriffe zu berücksichtigen. Denn erstens wäre sonst der metaphysische Standpunkt seinem Wesen nach gar nicht verständlich. Zweitens werden wir nicht verfehlen, wo es möglich ist, den Animismus auch weiterhin heranzuziehen. Drittens wird eine solche Heranziehung hinsichtlich einiger sehr wichtiger Fragen (speziell der Ontologie) für die Verifikation unserer eigenen Ergebnisse von erheblicher Bedeutung sein. Und schließlich wird viertens ganz nahe am Ende unserer gesamten Untersuchungen ein Punkt kommen, an dem die Frage der Dingbelebung unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten auch für uns noch als eine äußerst aktuelle sich erweisen wird, und an dem es daher vollkommen unmöglich würde, weiter zu schreiten, ohne das bisher über den Animismus Gesagte nachzutragen: so daß schon aus diesem Grunde unser Verfahren dann als ein durchaus gebotenes sich rechtfertigen dürfte.

Digitized by Google

Was nun die Metaphysik betrifft, so verweisen wir auf längst (§ 1. 2 und 7. 3) Gesagtes. Wir haben dort auseinandergesetzt, aus welchem Grunde wir es für zweckmäßiger halten, für die oft so genannte Wissenschaft der „Metaphysik" den Ausdruck „Allgemeine theoretische Philosophie" zu gebrauchen und die Bezeichnung *Metaphysik* auf jene Richtung dieser Wissenschaft und speziell der Weltanschauungslehre einzuschränken, welche grundsätzlich mit außerempirischen Begriffen operiert. Und daß nun die von uns „metaphysisch" genannte Denkrichtung dies wirklich tut, auch das ist schon viel früher (§ 12. 16) von uns dargelegt worden und bedarf hier keiner Wiederholung.

Wir gelangen zur Ideologie. Auch hier war es nötig, die herkömmlichen Bedeutungen dieses *Terminus* einigermaßen zu verändern; und zwar deshalb, weil auch der Begriff selbst durch einen neuen Gegensatz eine neue Färbung erhalten hat. Was wir nämlich *Ideologie* nennen, ist eine Denkrichtung, welche zwar alle Begriffe auf die Erfahrung gründen, diese Erfahrung jedoch lediglich als eine rezeptive, d. h. als eine ausschließlich aus Vorstellungen zusammengesetzte denken will. Wollte man nun diese beiden charakteristischen Merkmale der in Rede stehenden Denkweise auch in ihrem Namen zum Ausdruck bringen, so müßte man sie als *ideologischen Empirismus* bezeichnen. Es springt indes in die Augen, daß eine solche Bezeichnung viel zu umständlich ist, als daß man praktisch mit ihr operieren könnte. Es läge nun sehr nahe, abkürzend von Empirismus schlechthin zu sprechen. Und da es bis zur Stunde, mit 3 oder 4 Ausnahmen, einen andern als einen ideologischen Empirismus überhaupt nicht gegeben hat, so würde hiemit kaum irgendeinem geschichtlichen Vertreter dieser Ansicht Unrecht widerfahren. Dennoch scheint sich diese Auskunft nicht zu empfehlen. Denn da wir mit dem ideologischen Empirismus uns in eine fortwährende Polemik werden verwickelt sehen, so wäre es wenig zweckmäßig, ihn dabei durch eine Benennung zu kennzeichnen, die gerade allein das berechtigte Moment seiner Lehre hervorhebt. Wir würden hiedurch den Anschein erregen, als ob wir gegen eine Begründung der kosmotheoretischen Begriffe auf die Erfahrung etwas einzuwenden hätten, somit in den Augen oberflächlicher Leser oder Blätterer als Metaphysiker erscheinen. Und es kann durchaus nicht unsere Absicht sein: weder durch die Metaphysik uns kompromittieren zu lassen noch ihre Autorität *pro tanto* zu stärken. Wir ziehen daher die Abkürzung *Ideologie* vor, als diejenige, welche den Fehler dieser Denkweise scharf hervorhebt, mit

Digitized by Google

ihrem Vorzuge aber wenigstens nicht streitet, da ja jede Vorstellung wirklich zur Erfahrung gehört. Auch zählen die von alters her *Ideologen* genannten Denker, nämlich die französischen Empiristen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, in der Tat durchaus zu dieser Gruppe. Dagegen versteht sich von selbst, daß von den Nebenbedeutungen, welche dieser Ausdruck in der sozialistischen Literatur unter dem Einflusse des verwandten Namens *Idealist* angenommen hat, hier völlig abgesehen werden muß: wenn wir die „Ideologie" bekämpfen, so wollen wir damit weder der *Materie* eine Reverenz machen (die ja nach § 12. 3 ein metaphysischer Begriff ist) noch ein angeblich unpraktisches Theoretisieren bespötteln, und am allerwenigsten für die „materialistische Geschichtsauffassung" uns einsetzen, d. h. für die Ansicht, daß nur „wirtschaftliche" Vorgänge als aktive Glieder solchen Kausalreihen, welche den Menschen betreffen, anzugehören vermöchten, während alle andern Erscheinungen zwar passiv hervorgebracht würden, allein keine aktiven Wirkungen auszuüben im stande wären.

Vielleicht zu noch erheblicheren Bedenken gibt die Art und Weise Veranlassung, in der wir den Ausdruck Kritizismus verwenden. Diese Bedenken beziehen sich freilich nicht auf jenen engeren Sinn des *Terminus*, in dem wir ihn seinerzeit (in § 14) zuerst eingeführt haben. Denn die Ansicht, der zufolge die Formen reine Verstandesbegriffe (und Anschauungsformen) sein sollen, unter welche die Spontaneität des Intellekts nicht umhin kann, die Inhalte der rezeptiven Erfahrung zu bringen, wird ja wohl allgemein so bezeichnet, seit KANT schon in dem Titel seines Hauptwerkes angedeutet hat, daß ihm diese Untersuchung über die Leistungsfähigkeit unserer Erkenntnisvermögen als eine Kritik derselben erschien. Allein später (in § 26) haben wir das Anwendungsgebiet dieses *Terminus* erweitert und dem „Kritizismus" in diesem weiteren Sinne überhaupt alle Ansichten zugerechnet, welche der Spontaneität unseres Verstandes einen wesentlichen Anteil an dem Zustandekommen unserer Erfahrung zuerkennen. Und für diese allgemeinere Ansicht ist es einmal überhaupt kaum üblich, einen besonderen Namen zu gebrauchen; wenn dies jedoch geschehen soll, so scheint der *Terminus* Rationalismus der Tradition noch eher zu entsprechen; und am allerwenigsten pflegt man in diesem Sinne von *Kritizismus* zu sprechen. Indes haben mich folgende Erwägungen bestimmt, an diesem Punkte von der Ueberlieferung abzuweichen. Zunächst scheint es mir evident, daß ein solcher gemeinsamer Name erforderlich ist; denn ob die subjektive Zutat des Verstandes in einem

Digitized by Google

Bringen unter Kategorien, in einem Beziehen, Abstrahieren, Apperzipieren oder in einer anderen Aktionsart besteht, ist doch ein relativ nebensächlicher Umstand. Allein weiterhin ist es auch um nichts weniger eine „Kritik" unseres Erkenntnisvermögens, wenn man den intellektuellen Faktor desselben in einer der letzteren als wenn man ihn in der ersteren Weise bestimmt; ja fast alle spezifisch „kritischen" Eigentümlichkeiten der KANTschen Philosophie wären auch in einem Systeme denkbar, das die Spontaneität des Verstandes nicht auf die kategoriale Beziehung eingeschränkt hätte: es könnte z. B. jemand sagen, der Verstand könne nicht umhin, gleichzeitig oder nacheinander gegebene Empfindungen miteinander zu vergleichen, und diese Vergleichungserlebnisse sagten wir entweder als Aehnlichkeit oder als Verschiedenheit aus; es gelte deshalb für alle mögliche Erfahrung mit Allgemeinheit und Notwendigkeit der Satz, daß je zwei Empfindungen entweder ähnlich oder verschieden sein müssen; außerhalb aller möglichen Erfahrung dagegen seien diese Prädikate unanwendbar, weil hier keine Empfindungen gegeben seien, die der Verstand vergleichen könnte. Endlich aber schien es wichtig, den Ausdruck *Rationalismus* für eine bestimmte Anwendungsart dieses „Kritizismus im weiteren Sinne" zu reservieren, nämlich für die „kritizistische" Auffassung der Universalien; denn die sonst für diese wohl übliche Bezeichnung Konzeptualismus ist mehrsinnig, da sie neben „allgemeinen Vernunftbegriffen" auch „allgemeine Phantasievorstellungen" bedeuten kann. Da somit an der Stelle, an der wir auf diese Fragen werden eingehen müssen, nur durch eine Scheidung des „Rationalismus" vom „Konzeptualismus" unheilvolle Verwirrung wird vermieden werden können, so ist der erstere *Terminus* für uns an dieser Stelle noch nicht disponibel. Und auch der Ausdruck Intellektualismus, an den man denken könnte, hat als Gegensatz zum „Voluntarismus" eine andere und nicht leicht entbehrliche Bedeutung. Wir verwenden daher *Kritizismus* in diesem weiteren Sinne; wo sich jedoch Gelegenheit ergeben wird, den „Kritizismus im engeren Sinne" besonders hervorzuheben, da werden wir uns eines anderen Ausdruckes, nämlich des Wortes Transcendentalphilosophie bedienen.

Das Wort Pathempirismus endlich haben wir neu gebildet. Was es bedeuten soll, ist klar: nämlich einen Standpunkt, der zwar wie der ideologische Empirismus alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser Erfahrung indes nicht wie jener bloß Vorstellungen, sondern auch Gefühle (als ihre Formen) anerkennt. Ebenso klar ist, daß es unmöglich wäre, als Analogie zu *Ideologischer Empirismus* oder

Digitized by Google

Ideologie die Ausdrücke *Pathologischer Empirismus* oder *Pathologie* z bilden. Und was Recht und Bedürfnis zu einer Neubildung übe haupt betrifft, so wird es wohl, wo auch die Sache neu ist, grundsätzlic kaum angefochten werden. Nun haben wir ja freilich in sachlich Beziehung Einen wirklichen und ernsthaften Vorgänger. Alle AVENARIUS hat seiner Lehre von der Einteilung der E-Werte i Elemente und Charaktere keinen besonderen Namen gegeben. Ur das Wort Empiriokritizismus, das seinen gesamten Stan punkt bezeichnen soll, umfaßt eben deshalb außer jener Lehre, der w prinzipiell durchaus zustimmen, noch eine Reihe anderweitiger A sichten, die wir uns teils gar nicht, teils nicht ohne erhebliche Vo behalte werden aneignen können (so seine Trennung der „E-Wert von den „Umgebungsbestandteilen" und die Annahme einer einseitig „Abhängigkeit" der ersteren von den Aenderungen des „Systems C Für jenen Einen Bestandteil seiner Lehre, mit dem wir uns (zwar nic im einzelnen, aber doch im allgemeinen) selbst identifizieren, müss wir daher den neuen Ausdruck gebrauchen, und hoffen, daß m sich an ihn ebenso gewöhnen werde, wie man sich an den ande (*Empiriokritizismus*) bereits gewöhnt hat — oder doch hätte gewöhn sollen.

4) Die Unterscheidung der 5 Stufen, die wir hier gegeben haben, e behrt nicht einer Vorgeschichte. Die Ideologie hat sich natürlich stets v der Metaphysik, und also auch diese von sich unterschieden. COMTE ist da fortgeschritten, noch vor der letzteren ein animistisches Stadium zu erkenne und zählt demzufolge 3 kosmotheoretische Entwickelungsstufen, welche er die theologische, die metaphysische und die positive nen Die beiden ersten decken sich im wesentlichen durchaus mit dem, was w als *Animismus* und *Metaphysik* bezeichnet haben. Um die dritte jedoch i es eine eigentümliche Sache. Denn die Beschränkung auf die „Phänomene welche ihr Wesen ausmachen soll, wird von ihm doch nicht im Sinne d Ideologie verstanden, die er vielmehr der „Metaphysik" zuzuzählen pflegt - wie ihm denn auch Zweifel an der Objektivität der physischen E scheinungen ebenso fern liegen wie das spezifisch psychologisch Interesse. Im Grunde ist vielmehr COMTES „positive Philosophie" d Negation der Philosophie überhaupt, und sein Ideal ihre Auflösung in d Einzelwissenschaften — ist ja auch sein System der „positiven Philosophi nichts anderes als ein Aggregat von Mathematik, Physik, Chemie, Biolog und Soziologie. Allein bei seinen ideologischen Nachfolgern, wie etw bei J. ST. MILL, tritt an die Stelle dieses einzelwissenschaftlichen ein ide logischer Phänomenalismus, und so wären denn die ersten 3 Glied

[1]) Phil. pos. I, S. 3 ff.; IV, S. 653 ff.

Digitized by Google

unserer Entwickelungsreihe hier festgestellt. Indes, zu jener Zeit war nicht nur diese Entwickelung selbst, sondern auch das Bewußtsein von ihr schon weiter gediehen. Denn der Kritizismus empfand, sobald er zur Transscendentalphilosophie sich verdichtet hatte, lebhaft seinen Gegensatz gegen die früheren Denkrichtungen; und so hat denn auch KANT [1]) seine Lehre gleich entschieden von der Metaphysik wie von der Ideologie abgesondert, die er als Dogmatismus und Empirismus bezeichnet (eine wenig glückliche Terminologie, da dem „Dogmatismus" nicht der „Empirismus", sondern der „Skeptizismus" entgegengesetzt ist). Ebenso entsprechen diesen 3 Standpunkten im großen und ganzen diejenigen, die FICHTE in den 3 Büchern seiner „Bestimmung des Menschen" charakterisiert hat. Noch weiter in der Erkenntnis ist HEGEL vorgedrungen. Er gibt [2]) eine Darstellung der ihm voranliegenden Philosophie, die sich schematisch also darstellen läßt: „A. Vormalige Metaphysik; B. I. Empirismus; B. II. Kritizismus; C. Philosophie des unmittelbaren Wissens." Warum hier zwei unserer Standpunkte als Unterabteilungen eines einzigen erscheinen, kann an dieser Stelle noch nicht erörtert werden; es hat dies ontologische Gründe, hinsichtlich welcher wir HEGEL seinerzeit werden zustimmen müssen. Hievon abgesehen jedoch entsprechen seine Standpunkte No. 1—3 durchaus den unsrigen No. 2—4. Allein auch HEGELS Standpunkt No. 4 berührt sich in sehr merkwürdiger Weise mit unserem Standpunkt No. 5. Er hat nämlich hiebei JACOBI im Auge, und wir werden seinerzeit sehen, daß dessen System seiner Methode nach eine Gefühlsphilosophie ist, mithin sehr wohl als Vorstufe des Pathempirismus gelten kann — wenn auch seine Ergebnisse, wie HEGEL [3]) ganz richtig bemerkt, eine Rückkehr zur Metaphysik bedeuten. Wir brauchen somit eigentlich nur die Schemata COMTES und HEGELS zu kombinieren, um das unsrige zu erhalten, wie folgende Uebersicht veranschaulichen mag:

COMTE	HEGEL	WIR
Theologie		Animismus
Metaphysik	Metaphysik	Metaphysik
Positivismus	Empirismus	Ideologie
	Kritizismus	Kritizismus
	Unmittelbares Wissen	Pathempirismus

Wie steht es indes, kann man uns nun fragen, mit HEGEL selbst? Seine eigene Philosophie gehört ja offenbar in keine dieser 5 Gruppen. Hat sie demnach in unserm Entwickelungsschema überhaupt keinen Platz? Darauf erwidern wir: in diesem Schema hat sie allerdings keinen Platz; und zwar deshalb, weil wir den Pathempirismus nicht als das letzte Wort der Weltanschauungslehre, sondern nur als eine unentbehrliche Methode derselben betrachten, den Schritt aber, mit dem wir über den Pathempirismus hinausgehen werden, im Bunde mit HEGEL zu tun gedenken. Wie dies jedoch zu verstehen sei, kann (abgesehen von einer vorläufigen Erinnerung an § 21. 17),

[1]) Kr. d. r. Vern. (WW. II, S. 370 ff.). [2]) Encykl. Log. § 26—78 (WW. VI, S. 61—146). [3]) Ibid. § 76 (WW. VI, S. 143).

Digitized by Google

soweit es an dieser Stelle überhaupt möglich ist, erst im nächsten Paragraphen auseinandergesetzt werden.

§ 35

Die in § 34 dargestellte Methode kann die dialektische heißen einmal, weil sie jeden Lösungsversuch eines kosmotheoretischen Problems aus Widersprüchen hervorgehen läßt, in die ein andere Lösungsversuch entweder mit seinen eigenen Voraussetzungen ode mit Begriffen der Einzelwissenschaften oder der Praxis geraten war allein sodann auch darum, weil sie diese Lösungsversuche der ver schiedenen Denkrichtungen in eine höhere Einheit aufhebt: und zwa nicht nur, sofern sie die berechtigten Momente derselben als ver schiedene gedankliche Nachbildungen eines und desselben Tat bestandes zusammenfaßt, sondern, wie sich zeigen wird, auch in der Sinne, daß sie diese Lösungsversuche als gedankliche Nachbildunge verschiedener, erst durch die betreffenden Denkrichtunge selbst geschaffener Tatbestände erkennt und daher nicht durch bloß Harmonisierung, sondern erst durch wahre Kombinierung derselbe den ganzen Tatbestand (nämlich das Nebeneinander jener partielle Tatbestände) gedanklich nachzubilden vermag.

ERLÄUTERUNG

1) Es wäre unfruchtbar, an dieser Stelle auf die sehr verschiedene Bedeutungen und Nebenbedeutungen einzugehen, die der Ausdruc Dialektik in seiner mehr als zweitausendjährigen Geschichte (etw bei PLATON und ARISTOTELES und wieder bei KANT und SCHLEIERMACHE angenommen hat. Wir gebrauchen ihn vielmehr in jenem Sinne, d ihm bei HEGEL zukommt, und den wir schon längst (§ 7. 8 und 8. 4 kennen gelernt haben. Durch diesen Anschluß wollen wir ausdrücke daß wir in formaler Hinsicht (denn nur hierum kann es sich in diese methodologischen Erörterungen handeln) ebenso durch die dialek tische Methode mit HEGEL wie durch die pathempirische m AVENARIUS in Gemeinschaft treten und Hand in Hand mit diese voneinander so verschiedenen und Vielen nicht mit Unrecht etwa unheimlichen Bundesgenossen in die materialen Untersuchungen d Weltanschauungslehre eingehen wollen. Als eine dialektisch Methode in diesem HEGELschen Sinne stellt sich aber das im vorige Paragraphen entwickelte Verfahren in dreifacher Hinsicht dar: insofer es die Probleme durch Ausgleichung von Widersprüchen aufzu lösen sucht; insofern es diese Auflösungen verifiziert durch de

Digitized by Google

Nachweis, daß sie die berechtigten Momente der früheren Auflösungsversuche „aufgehoben" in sich enthält; und insofern es diesen Auflösungsversuchen nicht nur eine deskriptive, sondern auch eine konstitutive Funktion in Beziehung auf die gedanklich nachzubildenden Tatsachen zuteilt. Die beiden ersten dieser Punkte bedürfen einer rückblickenden, der dritte einer vorblickenden Erläuterung; und dieser wenden wir uns nunmehr zu.

2) Wir hatten seinerzeit (§ 7. 1) die Ausgleichung der zwischen den einzelwissenschaftlichen und praktischen Begriffen untereinander, sowie auch (§ 8. 3) der zwischen den spezifisch kosmotheoretischen und jenen anderen Begriffen auftretenden Widersprüche als die eigentliche Aufgabe der Weltanschauungslehre erkannt und bald darauf (§ 9) die Erwartung ausgesprochen, die Erörterung einiger Vorbegriffe werde in letzterer Beziehung einen gewissen Parallelismus der Entwickelung hervortreten lassen. Diese Erwartung hat sich seither im größten Umfange erfüllt. Damit ist jedoch auch unser Interesse an jenen Widersprüchen hinter das an diesem Entwickelungsschema einigermaßen zurückgetreten. In der Tat wird dieses Schema, wie wir es zunächst (in den §§ 11—15) an dem Beispiele des Substanzbegriffes gewonnen haben, uns während der ganzen Dauer unserer Untersuchung als ein Leitfaden begleiten, von dem wir prinzipiell nicht mehr werden abzuweichen brauchen. Und eben deshalb wird es auch nicht notwendig sein, die 4 Grundwidersprüche, die uns dort zuerst begegnet sind, jedesmal *in extenso* darzulegen. Vielmehr können wir, obwohl eine solche ausführliche Darlegung auch an neuen Einzelfällen häufig genug zweckmäßig sein wird, doch schon hier eine abgekürzte Bezeichnungsweise einführen. In diesem Sinne nennen wir jenen Widerspruch, in den sich der Animismus mit der Naturwissenschaft zu verwickeln scheint (indem jener die Objekte mit Spontaneität ausstattet, diese hingegen ihre Aenderungen mechanisch denkt), den animistischen Grundwiderspruch, der uns freilich (nach § 34. 3) verhältnismäßig selten beschäftigen wird. Ebenso werden wir gelegentlich sagen, daß zwischen Metaphysik und Psychologie der metaphysische Grundwiderspruch obwalte (indem jene gewissen Begriffen grundsätzlich unerfahrbare Wesenheiten als Gegenstände zuteilt, diese dagegen für jeden Begriff, der überhaupt einen Sinn haben soll, ein empirisches Erlebnis als seine Voraussetzung postuliert). Weiterhin werden wir von einem zwischen Ideologie und Praxis bestehenden ideologischen Grundwiderspruche reden (indem jene gewisse Begriffe in ihrem eigentlichen Sinne für be-

Digitized by Google

deutungslos erklärt, während diese nicht umhin kann, sie in eben diesem Sinne als bedeutungsvolle auch ferner zu verwenden). Und endlich mag uns der kritizistische Grundwiderspruch derjenige heißen, der zwischen Kritizismus und Psychologie bemerklich wird (indem jener gewissen Begriffen unbewußte Verstandestätigkeiten zu Grunde legt, indes diese für alle Begriffe bewußte Erlebnisse als Grundlagen fordert). In solcher Weise also werden wir sagen können, daß aus dem animistischen Grundwiderspruch die Metaphysik, aus dem metaphysischen die Ideologie, aus dem ideologischen der Kritizismus und aus dem kritizistischen der Pathempirismus hervorgehe.

Dieses Hervorgehen aber ist nun ebenso schematisch zu verstehen wie die Folge der 5 kosmotheoretischen Entwickelungsstufen selbst (§ 34. 2). Sowenig wie dort die Folge ist nämlich hier der *nexus* ausschließlich im logischen, freilich noch weniger ausschließlich im historischen Sinne auszulegen. Wenn wir z. B. sagen, durch den ideologischen Grundwiderspruch werde eine ideologische Ansicht widerlegt oder eine kritizistische Lehre veranlaßt, so wollen wir damit keineswegs behaupten, daß das Bewußtsein dieses Widerspruches als das entscheidende psychologische Motiv in allen Vertretern der betreffenden kritizistischen Lehre, oder auch nur in den hervorragendsten oder ersten unter ihnen, wirksam gewesen sei. Allein andererseits wollen wir damit doch auch nicht bloß sagen, daß wir diesen Widerspruch als ein stichhaltiges Argument ansehen, welches die Vertreter der betreffenden kritizistischen denen der entsprechenden ideologischen Ansicht hätten entgegensetzen können. Indem wir vielmehr im ganzen und großen zu einer optimistischen Wertung der logischen Fähigkeiten der großen Denker uns bekennen, meinen wir, daß über alle individuellen Zufälligkeiten hinaus doch die wahren sachlichen Schwierigkeiten und Argumente die kosmotheoretische Gedankenentwickelung stets in erster Linie bestimmt haben. Und mit jener Behauptung wollen wir daher sagen, die Entstehung jener kritizistischen Lehre aus dem ideologischen Grundwiderspruch sei das Durchgehende und Bleibende und zugleich das sachlich Berechtigte in ihren historischen Begründungen. Wo jedoch dieser Optimismus etwa unberechtigt sein möchte (und dies wird namentlich dort der Fall sein, wo praktische und besonders religiöse Motive ihre Einwirkung geltend machen), da möchten wir allerdings solche Aussagen im logischen und nicht im historischen Sinne interpretiert wissen, so daß sie im Zweifel als ein Ausdruck

Digitized by Google

für unser Urteil über die Berechtigung eines Gedankenzusammenhanges und nicht über seine geschichtliche Bedeutsamkeit zu gelten haben.

3) Die Verifikation der Ergebnisse, wie wir sie für die einzelnen Vorbegriffe der Weltanschauungslehre (in den §§ 15, 21, 27 und 33) gegeben haben und auch weiterhin an passenden Stellen zu geben gedenken, ist einem Einwande ausgesetzt. Man kann sagen, gerade wenn wir die Grundwidersprüche nicht einfach den geschichtlichen Tatsachen entnehmen, sondern selbständig konzipieren, sei es gar nichts Besonderes, wenn wir dann am Ende einer Untersuchung zeigen könnten, unser Ergebnis enthalte jene Elemente der abweichenden Ansichten in sich, die von diesen Grundwidersprüchen nicht getroffen würden; denn eben im Hinblick auf unser Ergebnis hätten wir ja diese Widersprüche entwickelt. Hieran ist natürlich etwas Wahres, und es liegt uns fern, den Anschein erwecken zu wollen, als ob die Verifizierbarkeit unserer Ergebnisse uns nachträglich als etwas völlig Unerwartetes und Wunderbares überrasche. Vielmehr gestehen wir ohne weiteres zu, daß die Art und Weise, in der wir die Entwickelung eines Problemes darstellen, von vornherein nach der Auflösung, die wir demselben zu geben vorhaben, orientiert ist. Nur scheint uns der Wert unseres Verfahrens hiedurch nicht aufgehoben zu werden. Denn dieser besteht eben darin, daß es überhaupt möglich ist, in jeder Stellungnahme zu dem behandelten Problem ein Wahrheitsmoment aufzudecken und seine schließliche Auflösung als die Synthesis dieser Wahrheitsmomente aufzufassen. Liegt ja doch hierin wenigstens soviel, daß wir unsere Ansicht aufstellen und festhalten, obwohl wir die anderen Ansichten (mindestens einigermaßen) wirklich verstehen. Denn an einer unverstandenen Ansicht vorbeizudenken — dies ist unter allen Umständen etwas sehr Bedenkliches. Ein solches Nichtverstehen kann ja freilich darin seinen Grund haben, daß die unverstandene Ansicht wirklich unverständig und darum auch unverständlich ist. Allein weit wahrscheinlicher bleibt es doch (besonders wenn dieselbe Erscheinung in zahlreichen Fällen und auch eingestandenermaßen bedeutenden Denkern gegenüber stattfindet), daß der Mangel auf Seite des Nichtverstehenden zu suchen ist. Und gegen solche subjektive Unzulänglichkeit bietet das Verfahren, das wir *Verifikation* nannten, doch eine recht erhebliche Gewähr. In der Tat kann der Verfasser ruhig sagen, daß dasjenige, was ihm die meiste Zuversicht während der Durchführung dieses ganzen Unternehmens eingeflößt hat, eben der Umstand war, daß er fortwährend der Ueber-

Digitized by Google

einstimmung mit den großen Denkern der Vergangenheit zu den ei zelnen, von ihm entwickelten Gesichtspunkten sich versichern durf soweit dieselben auch voneinander abweichen mochten, und ohne d er doch den Vorwurf des Eklektizismus zu verdienen glaubte. Hiera nämlich schöpft er die Beruhigung darüber, daß er nicht ganz a einer falschen Fährte sich befindet. Denn ein Versuch, der durcha selbständig und einheitlich entworfen und gearbeitet ist, und in dess Rahmen doch Veda und Scholastik, PLATON und KANT, HUME u HEGEL, FICHTE und AVENARIUS Raum finden und zu ihrem Rec kommen (wie dies in den folgenden Bänden noch deutlicher als diesem ersten sich erweisen wird) — ein solcher Versuch kann, scheint ihm, seinem Zwecke, die Grundfragen der theoretisch Philosophie zusammenfassend darzustellen, zu ordnen und so Auflösung näher zu bringen, nicht völlig unangemessen sein. D jedoch deswegen nicht der Anspruch erhoben werden soll, letztes Wort über diese Fragen zu sprechen, vielmehr künftigen V suchen zu einer ebenso verständnisvollen Ueberwindung und Weit führung des bisher und insbesondere auch des hier Geleisteten Recht von vornherein vollinhaltlich zuerkannnt wird, dies ist ob (§ 8. 5) schon vorläufig auseinandergesetzt worden und wird folgenden noch seine eingehendere Darlegung finden.

4) Indes, noch in einem andern Sinne, sagten wir, wird uns Methode sich als eine dialektische erweisen. Und hier muß das gebnis weit späterer Untersuchungen wenigstens in flüchtiger deutung vorweggenommen werden. Bisher nämlich haben wir Problem der Objektivität und Subjektivität mit Bewußts vernachlässigt. Und hiezu hatten wir ein Recht; denn uns hand es sich zunächst um die dialektische Abwandlung des allgemei Formbegriffes, dem die Begriffe der Objektivität und Subjektiv (als Formbegriffe) selbst untergeordnet sind. Auf der andern S aber ließ sich doch auch das Ergebnis jener dialektischen wandlung nicht ganz ohne Rücksicht auf diese Begriffe formulie und wir mußten deshalb auch noch in den Ausdruck des p empirischen Formbegrifes die Worte „im Bewußtsein" einschal um allen ontologischen Möglichkeiten Raum zu lassen. Dies eine jener Problemverschlingungen, an denen unsere Disziplin, gleich anfangs (§ 1. 4) erwähnt, so reich ist. Keinesfalls jedoch k es schaden, noch in dieser Allgemeinen Einleitung wenigstens Richtung zu weisen, in der das Bisherige in der Folge modifiz werden mag.

Digitized by Google

In allen unseren Erörterungen haben wir nämlich vorausgesetzt, daß die 5 verschiedenen kosmotheoretischen Denkrichtungen mit ihren Begriffen durchaus dieselben Tatsachen nachbilden wollen. Unter dieser Voraussetzung waren wir zu dem Resultat gekommen, daß die Erfahrungsformen sich im Bewußtsein als Gefühle darstellen — mögen sie nun noch ein anderes objektives Dasein haben oder nicht. Allein, wendet man nun dieses allgemeine Resultat auf die Erfahrungsformen der Objektivität und Subjektivität selbst an, so erweist sich jene Voraussetzung für diesen Fall als sehr problematisch. Denn aus jener Anwendung muß schließlich ein Ergebnis folgen von der Form: unter Objektivität verstehen wir die Verknüpfung eines Vorstellungsinhalts mit gewissen Objektivitätsgefühlen, unter Subjektivität seine Verknüpfung mit gewissen Subjektivitätsgefühlen. Und hier hat es keinen Sinn mehr, zu sagen: „diese Gefühle repräsentieren die Objektivität resp. Subjektivität im Bewußtsein — mag nun der betreffende Vorstellungsinhalt an sich objektiv oder subjektiv sein". Denn wenn wir unter Objektivität und Subjektivität überhaupt nichts anderes verstehen als die Verknüpfung mit diesen Gefühlen, so ist ja, sobald diese Verknüpfung einmal feststeht, die Objektivität resp. Subjektivität gar nicht mehr fraglich: der betreffende Vorstellungsinhalt ist eben objektiv, wenn er mit den einen, und subjektiv, wenn er mit den andern Gefühlen verknüpft ist. Zeigt sich nun (und ich setze als bekannt voraus, daß es sich wirklich so verhält), daß dieselben Vorstellungsinhalte von den Einen für objektiv (für Gegenstände oder körperliche Dinge), von den Andern dagegen für subjektiv (für Zustände oder Bewußtseinserscheinungen) erklärt werden, so ist es von vornherein ebenso möglich, daß diese Verschiedenheit der Aussagen auf einer Verschiedenheit der Tatbestände, als daß sie auf einer Verschiedenheit ihrer Deutung beruht; denn daß dieselben Vorstellungsinhalte unter verschiedenen Umständen auch mit verschiedenen Gefühlen verknüpft sein könnten, ist ja nicht nur nichts Unglaubliches, sondern sogar etwas Alltägliches. Ja es ist nicht nur im allgemeinen etwas durchaus Glaubliches, sondern auch in Bezug auf diese bestimmten Gefühle. Denn daß dieselben Vorstellungsinhalte bald als objektiv, bald als subjektiv aufgefaßt werden — dies erleben wir ebenso oft als wir etwa eine Sinnestäuschung als solche erkennen. Und ebenso hält z. B. derselbe Mensch dieselbe Traumgestalt für etwas Objektives, während er träumt, für etwas Subjektives aber, sobald er erwacht ist. Es wäre also doch jedenfalls möglich, daß der Auffassungs- und d. h. Gefühlswechsel, den wir in diesen Fällen Alle vollziehen, vom Kosmotheoretiker noch in gewissen anderen Fällen vollzogen

Digitized by Google

würde; und daß jene Verschiedenheit der Aussagen über Objektivität und Subjektivität bloß bedingt wäre durch den Umstand, ob diese Aussagen vor oder nach einem solchen Auffassungswechsel erfolgen. Und auch daran darf hier erinnert werden, daß uns schon einmal (in § 21. 17) unter dem Namen der Reflexion ein solcher Auffassungswechsel begegnet ist, der mit dem hier in Frage kommenden zum mindesten nahe verwandt scheint; denn offenbar sind es ganz analoge Prozesse, wenn einmal ein endopathisches Gefühl (mithin ein solches im Objekt) in ein idiopathisches (somit ein solches in unserem Bewußtsein) sich verwandelt, und wenn ein andermal ein „Ding außer uns" in eine „Vorstellung in uns" übergeht. Bedenken wir nun endlich, wie unwahrscheinlich es ist, daß eine so paradoxe und all unsern Gewohnheiten so sehr widersprechende Ansicht wie die von der bloßen Phänomenalität der äußeren Welt zu so verschiedenen Zeiten von so verschiedenen Denkern mit gleicher Hartnäckigkeit auf Grund bloßer Denkfehler vertreten worden wäre (denn natürlich müßte uns dann diese Leugnung der Objektivität einfach als ein ideologischer Irrtum erscheinen, da ja das Vorkommen von Objektivitätsgefühlen schon durch das bloße Vorhandensein des Begriffes der Objektivität erwiesen wird), so werden wir es wohl schon an dieser Stelle wenigstens für wahrscheinlicher halten dürfen, daß jene Verschiedenheit der objektivistischen und subjektivistischen Aussagen in der Tat auf einem solchen Wechsel der Objektivitäts- und Subjektivitätsgefühle, demnach auf einer Verschiedenheit der ausgesagten Tatbestände beruht.

Dann eröffnet sich jedoch auch auf die Bewertung der 5 kosmotheoretischen Entwickelungsstufen und auf unsere Stellung zu ihnen ein neuer Ausblick. Dieser Auffassungswechsel nämlich fiele offenbar zwischen die metaphysische und die ideologische Stufe der kosmotheoretischen Entwickelung. Denn weder Animismus noch Metaphysik zweifeln an der Objektivität der äußeren Gegenstände; für die Ideologie dagegen werden diese zu Gruppen subjektiver Vorstellungen. Und der Kritizismus weicht in dieser Hinsicht von der Ideologie gar nicht ab, da er ja die Formen, folglich auch die Objektivität, ausdrücklich für eine subjektive Zutat zu den Erfahrungsinhalten erklärt. Ja dasselbe gilt auch noch vom Pathempirismus als solchem. Denn selbst wenn er wie die anderen Formen so auch die Objektivität als ein Gefühl erkennt und deshalb die mit den Objektivitätsgefühlen verknüpften Vorstellungsinhalte als objektiv im vollen Wortsinne gelten läßt, meint er immer noch bloß Einen Tatbestand nachzubilden,

Digitized by Google

und verrät gar kein Bewußtsein davon, daß es je nach den verschiedenen Umständen ebensowohl richtig wie unrichtig sein kann, von denselben Erfahrungsinhalten Objektivität resp. Subjektivität auszusagen. Hingegen ist, in der eben dargelegten Weise, der Pathempirismus allerdings geeignet, zu dieser Erkenntnis hinzuführen. Sobald diese aber gewonnen ist, ist damit auch schon ein neuer Abschnitt in der kosmotheoretischen Entwickelung erreicht, und zwar ein Abschnitt von derselben Dignität wie jener, der zwischen Metaphysik und Ideologie fiel. Denn auch dort geschah der entscheidende Schritt, indem zum Bewußtsein erhoben wurde, was bis dahin ohne Bewußtsein geschehen war; und gerade dadurch ward der logische Gehalt der betreffenden Aussage umgekehrt. Animismus und Metaphysik nämlich hatten die äußeren Dinge für objektiv gehalten (mit ihren Qualitäten Objektivitätsgefühle verknüpft), und eben darum sie auch für objektiv erklärt. Ideologie, Kritizismus und Pathempirismus (als solcher) dagegen richten ihr Augenmerk gerade auf dieses Fürobjektivhalten, und indem sich ihnen dieses als etwas Subjektives (als ein Vorstellen, eine kategoriale Beziehung, und endlich richtig als ein Verknüpfen mit Objektivitätsgefühlen) erweist, erkennen sie jene Dinge als subjektiv. Doch ihnen widerfährt nun dasselbe Schicksal. Denn wir sehen jetzt ein, daß eben dieses „ihr Augenmerk auf das Fürobjektivhalten richten" und daraufhin „die Dinge als subjektiv erkennen" eine Aenderung in der Erlebnisweise dieser Dinge ist (nämlich ein Verknüpfen derselben Inhalte mit Subjektivitätsgefühlen), und uns gelten deshalb die Dinge als subjektiv nur mehr für den Ideologen, Kritizisten und (bloßen) Pathempiristen, dagegen als objektiv für den Animisten und Metaphysiker. Wir haben somit jenen Auffassungs- (Gefühlsverknüpfungs-)Wechsel, den die Ideologie vollzog, gerade so zum Bewußtsein erhoben und dadurch in seinen logischen Konsequenzen überwunden, wie sie selbst die Objektivitätsauffassung (die Objektivitätsgefühle), welche die Metaphysik ohne Bewußtsein vollzogen hatte, dadurch überwand, daß sie sie zum Bewußtsein erhob. Und durch diesen Schritt gewinnen für uns die einzelnen kosmotheoretischen Denkrichtungen noch einen ganz anderen Wert als den, daß sie gewisse Seiten des nachzubildenden Tatbestandes mit Recht hervorheben und darum neben Irrtums- auch Wahrheitsmomente enthalten: sie gehen nämlich — soweit dieser Gesichtspunkt in Betracht kommt — in unsere Ansicht in ihrer Totalität als relativ berechtigte Teilwahrheiten ein und werden daher von ihr im vollen HEGELschen Doppelsinne „aufgehoben". Denn wir können nun sagen: für den Metaphysiker ver-

Digitized by Google

hält es sich in der Tat so, wie er es aussagt; allein auch für Ideologen, wie dieser es aussagt; in Wahrheit jedoch verhält es eben so, daß es sich für den Einen auf die Eine, für den An aber auf die andere Weise verhält. (Daß übrigens durch di Prozeß des Zumbewußtseinerhebens die so sich ergebende d Ansicht wenigstens nicht auf dieselbe Weise überwu werden kann, in der sie die zweite, und diese die erste überwu hat, wird, um diesem naheliegenden Argwohn vorzubeugen, seine einleuchtend dargetan werden.)

Nun wurde eben bemerkt, der Pathempirismus sei geeignet dieser Erkenntnis hinzuführen. Er ist jedoch zu diesem Ende unerläßlich. In der Tat hat, wie sich zeigen wird, MÜNSTER kürzlich auf anderem Wege ein dem unsern recht ähnliches Erg erzielt. Mit voller Klarheit indes ist dieses eigentlich nur HEGEL Augen gestanden. Und gerade diese Seite seines Denkens trifft, schon der doch erst hier ganz verständlich werdende *Terminus* „Aufhebens" andeutet, die Bezeichnung seines Verfahrens als *dialektischen*. Diese Uebereinstimmung ist daher der letzte und scheidende Grund, weshalb auch wir eine solche dialektis Methode uns zueignen zu dürfen glauben.

Allein indem wir das Wesen dieser Methode entwickelt haben, wir dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung weit voraus (obwohl wir ihr auch in dieser skizzenhaften Weise noch keines bis zu ihrem Endpunkte vorgegriffen haben). Wir haben damit Blick getan auf einen Teil jener Leistung, zu der das Werkzeug Pathempirismus tauglich ist, und haben zugleich gesehen, daß Denkweise wirklich nur ein Weg, und nicht etwa schon selbst das ist. Einstweilen aber handelt es sich noch darum, des Gebrauches di Werkzeugs uns zu versichern, mit der Eigenart dieses Weges vertraut zu machen. Und deshalb gilt es gerade jetzt, wo klar worden ist, daß die Weltanschauungslehre viel höhere Ansprüch heben muß als nur den, die pathempirische Methode konseq durchzuführen, das Wesen dieser Methode eingehender und gen zu bestimmen. Dies ist die Aufgabe des folgenden Kapitels.

Digitized by Google

SIEBENTES KAPITEL

DIE PATHEMPIRISCHE METHODE

§ 36

DER Pathempirismus ist (nach § 33) die Denkrichtung, welche die kosmotheoretischen Probleme durch Aufzeigung der unseren Formbegriffen zu Grunde liegenden Gefühle, somit durch psychologische Untersuchungen aufzulösen sucht. Allein dieses Verfahren, welches wir als die pathempirische Methode bezeichnen können, wird (nach § 34) der Weltanschauungslehre lediglich durch die bisherige Entwickelung und den durch diese bedingten gegenwärtigen Stand ihrer Probleme aufgedrängt. Die psychologische Natur dieser Methode involviert daher durchaus nicht auch einen psychologistischen Charakter der mit ihrer Hilfe zu gewinnenden Ergebnisse. Vielmehr muß die Möglichkeit durchaus offen bleiben, diese möchten auch von solcher Art sein, daß sie, eine andere Entwickelung und einen anderen Stand der Probleme vorausgesetzt, auch durch eine andere, nicht-psychologische Methode gewonnen werden könnten.

ERLÄUTERUNG

Wir haben über das Verhältnis der Weltanschauungslehre zur Psychologie erst kürzlich (§ 34. 2) gesprochen, jedoch in einem Sinne, über den wir hier hinausgehen müssen. Denn dort sagten wir, der psychologische Satz werde zu einem kosmotheoretischen, indem eine Bewußtseinstatsache (folglich auch insbesondere ein Gefühl) erkannt werde als die Grundlage eines kosmotheoretischen Begriffes. Doch eben deswegen könnte nun jemand einwenden: „Durch diese Methode präjudiziert ihr euern Ergebnissen. Denn wenn ihr alle kosmotheoretischen Probleme auflösen wollt durch Aufzeigung der Gefühle, mithin der Bewußtseinstatsachen, die den Begriffen der Weltanschauungslehre zu Grunde liegen, dann muß sich euch doch notwendig die ganze Welt schließlich in eine Welt des Bewußtseins verwandeln; und so war es denn eitel Spiegelfechterei, wenn ihr bisher

Digitized by Google

immer betont habt, ihr ließet die ontologischen Fragen einstweilen dahingestellt. Denn während ihr dieses betontet, habt ihr euch ein Verfahren zurecht gelegt, das alle Begriffe im subjektivistischen Sinne interpretieren will und die Möglichkeit ausschließt, ihr könntet zur Anerkennung irgend einer wahren Objektivität gelangen. Kurz, durch euere pathempirische, und d. i. psychologische Methode erschleicht ihr psychologistische Resultate!" Diesem Vorwurf gegenüber fühlen wir uns nun außergewöhnlich sicher. Denn daß wir psychologistische Ergebnisse durch unser psychologisches Verfahren erschleichen könnten, ist deswegen unmöglich, weil wir gar nicht zu psychologistischen Ergebnissen gelangen werden. Und hier können wir gleich an jene Ausblicke auf unsere späteren Untersuchungen anknüpfen, die wir eben erst (§ 35. 4) gewonnen haben. Die Möglichkeit nämlich besteht doch jedenfalls, daß unser pathempirisches Verfahren uns statt zu psychologistischen Konklusionen vielmehr zu folgendem Gedankengang drängen möchte: „In den Vorstellungen haben wir die Inhalte, in den Gefühlen die Formen der Erfahrung zu suchen. Zu diesen Formen aber gehören offenbar auch Objektivität und Subjektivität, und somit auch die diesen Begriffen teils äquivalenten, teils subordinierten Begriffspaare Gegenstand und Zustand, Körper und Bewußtsein, Physisch und Psychisch. Auch diesen also werden — ganz allgemein und schematisch gesprochen — Objektivitäts- und Subjektivitätsgefühle zu Grunde liegen, und je nach ihrer Verknüpfung mit Gefühlen von der Einen oder anderen Art wird man von den Inhalten jener Vorstellungen Begriffe der Einen oder der anderen Gruppe aussagen. Dann können jedoch sowohl die Vorstellungsinhalte wie die Gefühle an sich selbst weder objektiv noch subjektiv, weder körperlich noch bewußtseinshaft, weder physisch noch psychisch sein, da ja alle diese Prädikate nur auf gewisse Verknüpfungsformen von beiden sich anwenden lassen. Sondern es werden dann für diese elementaren Bestandteile der Erfahrung neue Begriffe gebildet werden müssen, welche sich gegen alle jene ontologischen Kategorien indifferent verhalten." Und von diesem Ergebnisse ist es evident, daß es unmöglich ein psychologistisches genannt werden kann, da es weit davon entfernt ist, alles Sein in ein psychisches aufzulösen, diesem vielmehr gar keine höhere Dignität einräumt als der physischen oder irgend einer anderen Art der Existenz.

Zugleich leuchtet nun auch ohne weiteres ein, daß dieser Standpunkt jenseits von Objektiv und Subjektiv, Physisch und Psychisch, dem wir in den späteren ontologischen Untersuchungen als unserem

Digitized by Google

wenigstens vorläufigen Ziele zustreben werden, eben weil er beiden Gliedern dieser Begriffspaare in gleich kritischer Weise gegenübersteht, auch zu einer psychologischen Methode gar keine größere sachliche Affinität hat als zu einer physikalischen. In der Tat läßt sich unschwer dartun, wie man zu ihm auch mit Hilfe der letzteren gelangen könnte. Denken wir uns z. B., das Problem, welches die Weltanschauungslehre in den letzten Jahrhunderten beherrscht hätte, beträfe die Realität der Innenwelt. Die Philosophen würden als selbstverständlich voraussetzen (und wir werden später gelegentlich sehen, daß eine ähnliche Voraussetzung in Indien wirklich einmal gemacht worden ist), die phantasierten Objekte seien ebenso materiell wie die perzipierten, der bloß vorgestellte Tisch z. B. sei ebenso aus Holz wie der mit Augen gesehene. Und da nun alle sogenannten Bewußtseinstatsachen in solche phantasierte Körper aufgelöst werden könnten, so sei zum „Problem" geworden, ob es denn etwas „Geistiges" überhaupt gebe, da sich doch alles sogenannte „Geistige" letztlich als körperliches Objekt erweise. In dieser Lage der Weltanschauungslehre nun könnte folgender Gedankengang einsetzen: „Die Erfahrung besteht aus Inhalten und Formen. Ihre Inhalte sind die körperlichen Objekte, ihre Formen deren räumliche und zeitliche Beziehungen, somit insbesondere die Gesetze, nach denen ihre Veränderungen aufeinander folgen. Nun gehören die Begriffe, mit denen es die Weltanschauungslehre zu tun hat, ohne Zweifel zu den Formbegriffen; denn die Inhalte sind ja für das Physische und das sogenannte Psychische offenbar dieselben, nämlich körperliche Objekte. Dagegen die Formen sind wirklich verschieden, denn die perzipierten und die bloß phantasierten Gegenstände unterliegen nicht denselben Gesetzen: die ersteren fallen z. B. immer zu Boden, während die letzteren manchmal auch frei in die Luft steigen. Untersuchen wir demnach unsere Probleme nach einer ‚nomomorphen' Methode, welche die Formen der Erfahrung als Gesetze körperlicher Veränderung nachzuweisen sucht!" Hier nun möchte unserm fingierten Kosmotheoretiker ein ebenso fingierter Gegner ins Wort fallen und ihn beschuldigen: diese „nomomorphe" sei eine physikalische Methode, und durch deren Anwendung erschleiche er materialistische Ergebnisse. Allein der Kosmotheoretiker könnte nun also fortfahren: „Das Ungegründete dieser Beschuldigung wirst du alsbald selbst erkennen, wenn du mir weiter zuhörst; denn du wirst dich davon überzeugen, daß ich zu materialistischen Resultaten überhaupt nicht gelange. Ich schließe vielmehr so. Wenn alle Verschiedenheit der Formbegriffe auf einer Verschieden-

Digitized by Google

heit der Veränderungsgesetze beruht, so muß dies auch von dem Gegensatze des Objektiven und Subjektiven, des Physischen und Psychischen gelten. Es wird sich daher jedenfalls herausstellen, daß wir die Objekte *physisch* nennen, wenn sie gewissen Naturgesetzen, *psychisch* aber, wenn sie gewissen Phantasiegesetzen folgen. Dann können jedoch weder die Objekte noch die Gesetze an sich selbst physisch oder psychisch, objektiv oder subjektiv sein, sondern diese Prädikate kommen nur gewissen Formen ihrer Verbindung zu. Um dagegen sie selbst begrifflich zu erfassen, müssen wir neue Begriffe bilden, welche sich gegen jene ontologischen Kategorien indifferent verhalten." Und so sieht man, daß ganz dasselbe Resultat, zu dem uns die pathempirische, mithin eine psychologische Methode hinführen soll, auch erzielt werden kann mit Hilfe einer physikalischen Methode, und ohne ein Wort von Psychologie.

Warum entscheiden wir uns also gerade für eine psychologische Methode? Darauf haben wir längst geantwortet, als wir sagten (§ 8. 1), „daß niemand die Weltanschauungslehre, als eine ihrem Begriffe nach sekundäre Wissenschaft, von vorne anfangen könne, und daß es unmöglich sei, die Aufgabe, gedankliche Widersprüche auszugleichen, in der Weise zu lösen, daß man die widersprechenden Gedanken links liegen läßt und sich unmittelbar an die Tatsachen hält". Und in der Tat: ebensowenig wie man einen Stein aus dem Wege räumen kann, ohne ihn da anzufassen, wo er liegt, ebensowenig kann man ein Problem anders auflösen, als indem man dieser Auflösung seinen gegenwärtigen Stand zu Grunde legt. Abgesehen von alledem, was wir über die Gefahren der unkritischen Rezeption an jener früheren Stelle ausgeführt haben, ist ja auch dies klar: die Gedankenfäden sind einmal angesponnen, und man muß sie zu Ende führen; es wäre eine ebenso maßlose als aussichtslose Ueberhebung, wollte man verlangen, daß die Zeitgenossen alles bisher Gedachte beiseite setzen, alle sie bedrückenden Probleme ignorieren und vergessen sollten, um unter unserer Führung einen völlig neuen Anlauf zu nehmen. Hätte sich die Weltanschauungslehre in der oben angedeuteten Richtung entwickelt; wäre es nicht die Realität der Außenwelt, sondern die der Innenwelt, die heute in Frage stünde — so möchte jene physikalische Methode sich empfehlen. Allein nachdem sie den entgegengesetzten Weg genommen hat; nachdem die Ideologie die Erfahrung subjektiviert, und der Kritizismus die Formen als die reaktiven Bestandteile dieser subjektiven Erfahrung aufgezeigt hat — bleibt gar nichts anderes übrig, als von diesem Punkte, an dem unsere Disziplin

Digitized by Google

gegenwärtig steht, sich zu dem uns vorschwebenden Ziele den Weg zu bahnen: zunächst nachzuweisen, daß als solche reaktive Bestandteile der subjektiven Erfahrung (des Bewußtseins) nur die Gefühle in Anspruch genommen werden können; und dann erst von hier aus zu zeigen, daß eben deswegen auch die Formen der Objektivität und Subjektivität nur auf Grund der Verknüpfung von Vorstellungsinhalten mit gewissen Gefühlen ausgesagt werden, und daß deshalb diese Begriffe auf die elementaren Erfahrungsbestandteile selbst keine Anwendung finden können. Wie aber diese Darlegung (nach § 35. 4) der dialektischen Methode anheimfällt, so macht jener Nachweis das Wesen der pathempirischen aus.

Diese Methode, und überhaupt das psychologische Verfahren, wird somit der Weltanschauungslehre aufgedrängt durch die bisherige Entwickelung und den gegenwärtigen Stand der kosmotheoretischen Probleme. Und diesem Zwange wird sich um so leichter fügen, wer sich (aus § 34. 2) erinnert, daß diese Entwickelung in keinem Sinne als eine zufällige gelten kann, vielmehr dem allgemeinen Bildungsgesetze des menschlichen Geistes entspricht, dem zufolge er seine Aufmerksamkeit immerdar von außen nach innen richtet oder, wie wir dies auf Grund späterer Ausführungen (§ 35. 4) auch ausdrücken können, seine Erfahrung stetig subjektiviert. Denn offenbar fällt unter eben dieses Gesetz auch jenes Prinzip, zum Bewußtsein zu erheben, was zuerst ohne Bewußtsein vollzogen ward — das Prinzip also, welches den Fortschritt von der Metaphysik zur Ideologie hervorgebracht hat. Und der Umstand, welcher uns zwingt, statt einer physikalischen vielmehr einer psychologischen Methode uns zu bedienen, ist daher im Grunde derselbe, der die Stufen der kosmotheoretischen Entwickelung überhaupt dialektisch verwertbar macht. Denn hätte jene Subjektivierung der Erfahrung nicht stattgefunden (sondern etwa die andere Entwickelung, die wir oben fingierten), so könnte sie von uns auch nicht als eine wirkliche Veränderung des gedanklich nachzubildenden Tatbestandes erkannt werden, und es sind demnach im Grunde dieselben Tatsachen, welche der Weltanschauungslehre das Ergebnis darbieten, die ihr auch den in diesem Paragraphen skizzierten Weg zu diesem Ziele vorzeichnen. Wie es nun möglich ist, daß gerade die konsequent fortgeführte Subjektivierung (das Zumbewußtseinerheben auch des Subjektivierungsprozesses) zu einem Standpunkte jenseits des Subjektivismus führt, darüber wird vielleicht an einer späteren Stelle zu sprechen sein. Darüber dagegen dürfen wir wohl schon aus der eben zum Abschluß gelangenden Erörterung Beruhigung

Digitized by Google

schöpfen: daß die Verwendung einer psychologischen Methode keineswegs eine Erschleichung psychologistischer Ergebnisse involviert, uns vielmehr gerade umgekehrt durch ihre Resultate zur Ueberwindung des Psychologismus dienen soll.

§ 37

Die Weltanschauungslehre hat (nach § 7) die Widersprüche auszugleichen, welche zwischen den Begriffen des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften entstehen; und im Dienste dieser Aufgabe soll (nach § 36) die pathempirische Methode auf dem Wege psychologischer Untersuchung die Gefühle aufzeigen, die speziell den Formbegriffen zu Grunde liegen. Allein die Begriffe des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften, welche miteinander in Widerspruch geraten können, sind Begriffe erwachsener und kultivierter Menschen, und nicht etwa solche von Kindern, Wilden oder Tieren — und zwar gilt dies von den Formbegriffen unter ihnen ebenso wie von allen anderen. Somit können auch die Gefühle, welche diesen kosmotheoretisch bedeutsamen Formbegriffen zu Grunde liegen, nur in einem gebildeten und voll entwickelten Bewußtsein, mithin schematisch gesprochen in dem des Kosmotheoretikers selbst, aufzuzeigen sein. Die psychologischen Untersuchungen, welche die pathempirische Methode der Weltanschauungslehre konstituieren, können daher nur in einer zergliedernden Beschreibung des eigenen Bewußtseins bestehen und gehören demnach der introspektiven, und insbesondere der analytischen, keineswegs aber der genetischen Psychologie an, welch letztere vielmehr für die Weltanschauungslehre im besten Falle eine sekundäre Bedeutung in Anspruch nehmen kann.

ERLÄUTERUNG

1) Auf die Scheidung der introspektiven von irgend einer anderen Psychologie lege ich kein Gewicht. Denn es versteht sich von selbst, oder sollte sich doch von selbst verstehen, daß alle Psychologie letztlich introspektiv sein muß, mögen auch die Bedingungen der Introspektion experimentell hergestellt werden, oder anatomische und physiologische Tatsachen die analoge Zuschreibung von Introspektionsergebnissen veranlassen. Der zweite dieser Fälle kann nun für die pathempirische Methode freilich nicht in Betracht kommen; denn hier handelt es sich ja gerade um die Ermittlung von psychischen Tatsachen ihrer Beschaffenheit nach, und solche können daher vor

Digitized by Google

dieser Ermittlung auch nicht *per analogiam* übertragen werden: das Gefühl der Ichtätigkeit z. B. muß offenbar erst introspektiv konstatiert sein, ehe man es auf Grund ähnlicher Aussagen (bezw., wenn dies möglich wäre, ähnlicher Ausdrucksbewegungen, Nervenprozesse oder Hirnstrukturen) einem anderen, der Introspektion selbst nicht fähigen Wesen zuschreiben kann. Nicht ebenso *a limine* auszuschließen ist die experimentelle Verwendung der Introspektion. Ja in gewissem Sinne erfordert auch die pathempirische Bearbeitung der kosmotheoretischen Probleme ein fortwährendes Experimentieren: insoferne nämlich die Bedingungen für jene Aussagen, deren Bedeutung untersucht werden soll, natürlich nicht nur gelegentlich ausgenützt, sondern auch absichtlich herbeigeführt werden müssen; und auch diese Bedingungen wird man näher so zu gestalten suchen, daß das Charakteristische des ausgesagten Begriffes möglichst scharf hervortrete. Der allgemeinen Form nach liegt also hier durchaus ein experimentelles Verfahren vor. Gilt es z. B., zu ermitteln, auf Grund welcher Bewußtseinstatsache eine Zweiheit ausgesagt wird, so wird man auf Zwei Dinge seine Aufmerksamkeit richten müssen; und damit das Wesen der Zweiheitsauffassung besonders deutlich werde, wird man zwei Dinge wählen, die besonders leicht auch eine Einheitsauffassung zulassen; denn bei dem willkürlichen Wechsel beider Auffassungen wird man am ehesten hoffen dürfen, auch auf den Wechsel der zu Grunde liegenden Bewußtseinstatsachen, und daher auch auf diese selbst, aufmerksam zu werden. Und zu diesem Behufe wird sich etwa ein geknickter Zahnstocher oder ein gefaltetes Stück Papier vortrefflich eignen. Doch man sieht zugleich: diese Behelfe sind von einer Einfachheit, die sich weit entfernt von jenen kunstvollen Veranstaltungen, an die wir bei „experimenteller Psychologie" zu denken pflegen, und denen wir ihre besonders enge Beziehung zu diesem Namen auch gar nicht streitig machen möchten. Auch ist dies ganz natürlich. Denn die Begriffe des praktischen Lebens, welche den kosmotheoretischen Problemen zu Grunde liegen, werden ja ohne alle solche Veranstaltungen von uns gebraucht und unterschieden. Die Bewußtseinstatsachen, auf Grund deren sie ausgesagt werden, müssen daher gleichfalls ohne alle derartigen Hilfen zu konstatieren sein. Was wir unter einem Ding und einer Eigenschaft, einem objektiven Gegenstand und einem subjektiven Zustand, unter Ich und Du, unter Nebeneinander und Nacheinander, unter Ursache und Wirkung verstehen, d. h. auf Grund welcher Bewußtseinstatsachen wir diese Aussagen machen, das kann offenbar nicht mit Hilfe von elektrischen Batterien und automatischen

Digitized by Google

Uhrwerken ermittelt werden, sondern allein durch Aufmerken auf das, was in uns vorgeht, wenn wir eben diese Aussagen machen — somit durch ein Verhalten, das wir zwar später einmal selbst werden zu untersuchen haben, einstweilen jedoch ohne Schaden als ein bloß introspektives (in dem dargelegten Sinne) bezeichnen können.

2) Sehr folgenreich dagegen ist nun die Besinnung darauf, daß dieses introspektive Verfahren nur analytische und nicht genetische Resultate zu Tage fördern kann. Denn hiedurch treten wir in Gegensatz zu Ansichten, die uns zwar als Vorurteile und Verirrungen gelten, die aber die Geschichte der Psychologie und zum Teil der Weltanschauungslehre während der letzten Jahrhunderte mit solcher Autorität beherrscht haben, daß es selbst dem Widerstrebenden kaum möglich ist, sich von ihrem Einflusse gänzlich zu emanzipieren.

Im Texte dieses Paragraphen habe ich mich darauf beschränkt, den formellen Grund anzugeben, aus dem für den Kosmotheoretiker allein die Analyse, d. h. die beschreibende Zergliederung des eigenen Bewußtseins, von primärem Interesse sein kann, und nicht die Genese, d. h. die Erforschung seiner Entwickelung. Dieser formelle Grund besteht darin, daß die Weltanschauungslehre wie jede andere Wissenschaft (§ 4) an ein Interesse gebunden ist, und zwar (nach § 7) an das der Widerspruchslosigkeit; und daß deshalb die Widersprüche da gehoben werden müssen, wo sie empfunden werden, nämlich in dem entwickelten Bewußtsein, und nicht da, wo sie nicht empfunden werden, nämlich auf früheren Stufen der Entwickelung — sei es des Individuums oder der Gattung. Denn wenn nun diese Widerspruchsausgleichung geschehen soll auf psychologischem und speziell pathempirischen Wege, d. h. durch Aufzeigung jener Bewußtseinstatsachen und speziell jener Gefühle, deren gedankliche Nachbildung die verschiedenen, einander widersprechenden Begriffe ergeben hat, so muß offenbar diese Aufzeigung stattfinden in dem Bewußtsein jener Wesen, welche mit diesen Begriffen operieren, und das sind eben die erwachsenen, vollsinnigen und entwickelten Menschen. Betrachten wir ein Beispiel! Es bestehen, so sahen wir (§ 22—27), Widersprüche, die sich um den Begriff der Relation gruppieren. Die Einen erklären die Relation als ein über oder in den Beziehungsgliedern vorhandenes Relationsbewußtsein und geraten dadurch in Streit mit Voraussetzungen der Naturwissenschaft. Andere halten sie für ein ebendort befindliches unerfahrbares Wesen und verwickeln sich dadurch in Widerspruch mit Postulaten des Psychologie. Wieder Andere behaupten, die Relation sei überhaupt nicht etwas von unseren Vor-

Digitized by Google

stellungen der Relationsglieder Verschiedenes, und kommen so in Konflikt mit den Erfordernissen der Praxis. Endlich gibt es auch solche, die in der Relation eine subjektive Zutat unseres Verstandes zu jenen Vorstellungen sehen, was wiederum den Ansprüchen der Psychologie nicht genügt. Diese Widersprüche sollen nun ausgeglichen werden durch Aufzeigung des Relationsgefühls als der Grundlage unserer Relationsaussagen und durch den Nachweis, daß dasselbe zwar ein Relationsbewußtsein ist, aber nicht ein solches in den Objekten; zwar von den Relationsgliedern verschieden, aber nicht unerfahrbar; zwar erfahrbar, aber doch von den Vorstellungen der Relationsglieder verschieden; zwar eine subjektive Zutat zu diesen, aber nicht eine psychologisch unbestimmbare Verstandestätigkeit. Allein in welchem Bewußtsein muß nun diese Aufzeigung des Relationsgefühls stattfinden, um all jene Widersprüche ausgleichen zu können? Offenbar in dem derjenigen menschlichen Individuen, welche Relationsaussagen machen und mit den verschiedenen Relationsbegriffen operieren, somit in dem Bewußtsein kultivierter Erwachsener. Denn nur hier kann es diesen Aussagen und Begriffen zu Grunde liegen. Dagegen ist es für die kosmotheoretische Bearbeitung des Relationsbegriffes vollkommen irrelevant, ob sich solche Relationsgefühle auch bei neugeborenen Kindern oder gar bei Fröschen finden. Denn gesetzt, sie fänden sich dort, so wäre dies doch ganz wertlos für unsere Wissenschaft, wenn sie sich nicht auch bei den erwachsenen Praktikern und Wissenschaftlern fänden, da es ja deren Relationsbegriffe zu verstehen und zu vereinigen gilt. Und aus demselben Grunde wäre es ebenso gleichgültig, wenn die Relationsgefühle sich dort nicht fänden. Besonders die zweite Alternative verdient unsere Aufmerksamkeit. Nehmen wir nämlich (*per impossibile*) einmal an, es wäre durchaus sichergestellt, daß die neugeborenen Kinder keine Relationsgefühle empfänden, sondern die Relationsglieder zunächst ohne wechselseitige Beziehung erlebten; gewisse unter diesen Einzelerlebnissen jedoch folgten einander häufig, so daß sich unter ihnen eine associative Verbindung herstellte; infolge dieser associativen Verbindung „entstünden" Gefühle eines leichten und glatten Ueberganges; weiterhin blieben diese Gefühle an jene Erlebnisse auch da geknüpft, wo diese einander im einzelnen Falle nicht mehr associativ „reproduzieren", sondern etwa schon zugleich erlebt werden; und diese Gefühle seien unsere Relationsgefühle. Dieser ganze genetische Roman, sage ich, stehe fest: so bliebe er für die kosmotheoretische Behandlung des Relationsproblems doch noch immer vollkommen gleichgültig. Denn wir müßten dann sagen: „Wenn dem so

Digitized by Google

ist, dann erleben eben die neugeborenen Kinder keine Relationen und wären, auch wenn sie sprechen könnten, nicht in der Lage, solche auszusagen. Daran aber, daß wir, die wir Relationen aussagen, dies eben auf Grund unserer Relationsgefühle tun, wird dadurch gar nichts geändert. Und daß Kinder oder Frösche keine Relationen erleben, mag zwar eine in vielen Beziehungen sehr merkwürdige Tatsache sein, allein für die Bedeutung des Relationsbegriffes ist sie völlig belanglos." Dieses Schema kann man auf alle Probleme der Weltanschauungslehre anwenden. Ueberall findet sie Aussagen des Inhalts M, die zu widersprechenden M-Begriffen Anlaß geben, welche sie miteinander in Uebereinstimmung bringen soll. Insofern sie sich nun der psychologischen und speziell der pathempirischen Methode bedient, zeigt sie, daß diese Aussagen auf einer Bewußtseinstatsache und speziell auf einem Gefühle μ beruhen, und daß dieses μ seiner Eigenart wegen jene widersprechenden M-Begriffe provoziert. Dies kann sie indes natürlich nur analytisch zeigen, d. h. durch Nachweisung des μ in dem Bewußtsein derjenigen Individuen, welche die M-Aussagen machen und mit den M-Begriffen operieren. Ueber die Frage dagegen, ob genetisch diese Individuen (eventuell: ihre Gattung) aus anderen Individuen (eventuell: einer anderen Gattung) hervorgegangen sind, in deren Bewußtsein dieses μ nicht vorkam, hat sie gar keinen Anlaß, sich auszusprechen. Denn diese anderen Individuen machen ja (der Voraussetzung nach) keine M-Aussagen. Erlebten sie nun trotzdem ein μ, so ist ja jenes Nichtaussagen durch ihre mangelnde Aussagefähigkeit (z. B. das Nichtsprechenkönnen der Kinder) hinreichend erklärt. Erleben sie jedoch kein μ, so folgt daraus nur, daß sie M-Aussagen auch dann nicht machen könnten, wenn sie aussagefähig wären. Und unmöglich kann demnach dadurch, daß auf genetischem Wege eine dieser beiden Möglichkeiten erwiesen würde (gesetzt, sie könnte erwiesen werden), irgend etwas an jenem *nexus* zwischen M-Aussage und μ-Erlebnis geändert werden, der auf analytischem Wege aufgezeigt wurde und um den es der Weltanschauungslehre allein zu tun ist.

Man könnte glauben, dies alles sei so evident, daß es einer so eingehenden Darlegung nicht bedurft hätte. In der Tat hat es mit der besonderen Eigentümlichkeit der pathempirischen Methode gar nichts zu tun: es würde genau ebenso gelten, wenn die psychologische Grundlage der Formbegriffe nicht in Gefühlen, sondern in Vorstellungen bestünde. Niemand sucht ja auch das Wesen der roten Farbe dadurch zu ergründen, daß er untersucht, wann die Kinder zuerst Rotwahrnehmungen haben. Sondern hier wird jeder zugeben,

Digitized by Google

daß unsere Rotempfindung gar nicht von der Frage berührt wird, ob die Kinder nicht vielleicht ursprünglich die roten Objekte violett, grün oder farblos sehen. Allein ich brauche nur an das anscheinend so analoge Problem des Raumbewußtseins zu erinnern, um klar zu machen, daß das scheinbar Selbstverständliche doch keineswegs immer oder auch nur in der Regel anerkannt wird. Denn dieses Problem wird seit mindestens 200 Jahren so verhandelt, als verstünde es sich vielmehr ganz von selbst, daß die Frage nach dem Wesen unseres Raumbewußtseins nur durch Untersuchungen über seine Entstehung beantwortet werden könne — und d. h. als ob die Erlebnisse, auf Grund deren wir ein Nebeneinander aussagen, am besten zu ermitteln wären durch die Untersuchung von solchen Individuen, welche ein Nebeneinander jedenfalls nicht aussagen und vielleicht auch nicht erleben! Wie verhängnisvoll nun gerade dieses Problem unter der hier bekämpften Verkehrtheit gelitten hat, werden wir später einmal zu zeigen haben; es steht jedoch in dieser Hinsicht keineswegs allein. Denn ganz ebenso wie mit dem Raumbewußtsein verhält es sich mit dem Ichbewußtsein, mit dem Bewußtsein der Außenwelt, mit dem Kausalbewußtsein usf.: überall verwirrt man zwei durchaus verschiedene Fragen (über deren logische Priorität wir hier noch gar nicht urteilen) und meint die Eine aufzulösen, indem man die andere untersucht. Wenn aber dieses Verfahren für die Psychologie, der doch wenigstens beide Reihen von Fragen angehören, nur eine ungeheure Einseitigkeit darstellt, so bedeutet es für die Weltanschauungslehre, für welche überhaupt nur die Eine, und zwar die ignorierte Fragenreihe in Betracht kommt, die Unmöglichkeit jedes Fortschritts. Denn man hat auf diese Weise ausschließlich gerade jenen Teil der Psychologie in ihren Dienst gestellt, mit dessen Ergebnissen sie auch dann nichts anzufangen vermöchte, wenn solche überhaupt erzielt werden könnten.

Wo liegen nun die Gründe zu dieser Verwirrung? Zwei scheinen mir deutlich genug hervorzutreten. Den Einen wird man als das eigentliche Prinzip des Irrtums, den andern als den Anlaß zu der Verwendung dieses Prinzips betrachten dürfen.

Der zweite Punkt liegt uns nicht fern. Es ist die Verlegenheit, in die sich die ideologische (und bis zu einem gewissen Grade auch die kritizistische) Denkrichtung versetzt sieht, sobald sie mit den Tatsachen konfrontiert wird. Man möchte die Formen als Vorstellungsinhalte (resp. als Verstandes-Tätigkeiten oder Begriffe) nachweisen. Man analysiert das eigene Bewußtsien, geht alle seine Vorstellungen durch,

Digitized by Google

und findet die Form nicht darunter — ganz natürlich, da man unter den Gefühlen nicht gesucht hat. Daß man Unrecht hat, kann man nicht glauben (und man hat es auch nicht — gegen die Metaphysik!); vor dem extremen Schritt, die Form völlig zu leugnen, schrickt man zurück. Da scheint sich ein rettender Ausweg darzubieten, und man sagt: „Ja, in dem entwickelten Bewußtsein läßt sich die geformte Erfahrung freilich nicht mehr analytisch in Vorstellungen zerlegen; sie macht jetzt den Eindruck von etwas ganz Eigenartigem. Allein ursprünglich war das ganz anders. Da gab es nichts als Vorstellungen: gar nichts anderes. Die haben sich dann in eigentümlicher Weise miteinander verbunden." („Sie sind", sagt der Kritizist statt dessen, „unter Verstandesbegriffe gebracht worden".) „Und jetzt kann man sie aus dieser Verbindung nicht mehr herauslösen. Indes, die Hauptsache ist, zu wissen: ursprünglich waren es nur Vorstellungen; und auch jetzt sind es eigentlich nur Vorstellungen; doch das kann man jetzt nicht mehr analytisch nachweisen, es läßt sich nur noch aus der Rekonstruktion der genetischen Entwickelung erkennen." Ich brauche nicht zu sagen, daß ein solcher Gedankengang nur zur Selbstbeschwichtigung tauglich ist. Denn er drückt sich um den entscheidenden Punkt verlegen herum. Dies ist nämlich die geformte Erfahrung selbst: die angeblich einmal entstandene, jedoch nicht mehr zu zergliedernde Vorstellungsverbindung. Denn alles, was im Bewußtsein vorkommt, muß doch zu irgend einer Klasse von Bewußtseinstatsachen gehören — mag es nun entstanden sein wie immer. Wäre nun diese wunderbare „Vorstellungsverbindung" noch als solche im Bewußtsein zu erkennen, so könnte man sie ja analysieren und brauchte keine genetischen Gesichtspunkte heranzuziehen; und dasselbe gilt natürlich, wenn man sie selbst als Vorstellung ansprechen könnte. Kommt sie andererseits im Bewußtsein gar nicht vor, so ist sie überhaupt nichts erfahrbares, mithin auch nicht die Grundlage eines empirischen Begriffs. Ist sie aber endlich drittens — und nur diese Möglichkeit bleibt noch übrig — zwar eine Bewußtseinstatsache, allein weder eine Vorstellung noch eine Gruppe von Vorstellungen, dann hat man zuvörderst anzuerkennen, daß es außer den Vorstellungen noch andere Bewußtseinstatsachen gibt, und daß diese empirischen Begriffen zu Grunde liegen können — mögen sie nun einer weiteren Untersuchung eine beliebige Entstehungsgeschichte enthüllen. Mit diesem Zugeständnis („Neben den Vorstellungen gibt es noch andere Bewußtseinstatsachen, die zwar aus jenen ‚entstehen', indes für das Bewußtsein selbst von ihnen verschieden sind") wäre die ganze Ideologie hinfällig. Eben deshalb wird es nicht

Digitized by Google

gemacht. Sondern weil man innerlich, wenn auch natürlich *bona fide*, das Ergebnis der Analyse fürchtet, darum stimmt man einem Verfahren zu, welches die analytische Untersuchung durch die genetische ersetzt.

Dieses Verfahren selbst dagegen hat andere Wurzeln, die weit über das Gebiet der Psychologie und Weltanschauungslehre, ja der theoretischen Philosophie überhaupt hinausgreifen. Denn jene Voraussetzung, der ursprüngliche Zustand des Bewußtseins sei auch der eigentliche, ist nur eine besondere Anwendung dessen, was man allgemein die Idealisierung der Anfänge nennen kann. Das goldene Zeitalter — Adam vor dem Sündenfall — Der unverdorbene Naturmensch — Das Evangelium in seiner ursprünglichen Reinheit — Das natürliche Recht — Der natürliche Weltbegriff — Was der Verstand der Verständ'gen nicht sieht, das siehet in Einfalt ein kindlich Gemüt — dies sind lauter Belege für die merkwürdige Verwandtschaft der Begriffe Alt, Ursprünglich, Anfänglich auf der Einen, Ehrwürdig, Mustergültig, Maßgebend auf der anderen Seite — eine Verwandtschaft, die wohl einmal eine eingehende psychologische Untersuchung verdiente. Und die letzten Beispiele führen unmittelbar zu dem Falle hinüber, der uns hier angeht. Denn in der Tat ist der ausschließliche Kult der genetischen Psychologie gar nichts anderes als die Anwendung jenes Dichterwortes auf die Weltanschauungslehre: die Fragen, was wir unter einem Ding, unter unserm Ich, unter Raum und Kausalität verstehen, werden, so scheint man anzunehmen, viel besser und sicherer durch den Appell an ein kindlich Gemüt als durch einen solchen an den Verstand der Verständigen entschieden werden. Wüßten wir z. B. nur erst, ob der Säugling, wenn er zu sehen beginnt, die Objekte in verschiedenen Entfernungen, und ob er sie als reale und von ihm verschiedene Dinge wahrnimmt, dann wüßten wir auch, worin das Wesen unserer eigenen Tiefenwahrnehmung und unserer eigenen Außenweltsauffassung besteht — als ob es nicht zum mindesten doch auch möglich wäre, daß das Kind gerade so schlecht sieht und auffaßt wie es mangelhaft spricht und denkt. Gesetzt z. B., es sähe alles in Einer Fläche, oder erlebte alle Objekte als bloß subjektive Zustände, so würde doch hieraus gar nicht folgen, daß auch unsere Tiefenwahrnehmung nur eine associative Verbindung von Flächenwahrnehmungen, oder unsere Dingauffassung nur eine solche Verbindung von subjektiven Zuständen sei; denn ebensogut wie diese Elemente sich zu Komplexen „verbunden" haben sollen, könnten ja zu ihnen (etwa infolge der Ausbildung motorischer Reaktionen) auch neue Elemente hinzugetreten sein. Und gesetzt umgekehrt, das Kind sähe

Digitized by Google

alle Objekte in verschiedenen Entfernungen und als außer ihm b findliche Dinge, so wäre über die Bewußtseinselemente, welche dies sein Sehen und Auffassen konstituieren, noch immer nicht das mindes ausgemacht. Und schon hier können wir einen Vergleich aufnehmer der uns bereits einmal (§ 10. 5) vorgekommen ist: ich meine den d analytischen und genetischen Psychologie mit der Anatomie un Embryologie. Denn derjenige, der die psychologische Analyse durc die Genese ersetzen will, verfährt gar nicht anders als einer verführ der eine anatomische Frage lediglich durch embryologische Unte suchungen beantworten wollte. Und wir können das Gleichnis ausg stalten, indem wir mit der Weltanschauungslehre, welche zwar auf d Psychologie, jedoch nur auf deren analytischen Teil, angewiesen ist, d Bildhauerkunst vergleichen, die zwar auf die Somatologie, jedoch n auf deren anatomischen Teil, Rücksicht nehmen muß. Allein hier sie freilich jedermann: es hieße die plastische Nachbildung der Tatsach vereiteln, wenn man dem Bildhauer auf die Frage, wie viele Rippe der Mensch habe, antworten wollte: „Nur nicht zählen! Denn an diese schon so alten und geübten Körper kannst du die ursprüngliche ur also auch eigentliche Zahl der Rippen nicht mehr erkennen; sonde es gilt, die Frage am *Foetus* zu studieren, und zu ermitteln, wie vie Rippen sich an diesem in dem Zeitpunkte unterscheiden lassen, welchem die erste Anlage dieser Knochen sich überhaupt zeigt: nur können wir den Körper in seiner ursprünglichen Struktur erkennen Indes, es steht wirklich nicht wesentlich anders, wenn dem Kosmothe retiker auf seine Frage nach dem Wesen des Raumbewußtseins die Au kunft erteilt wird: „Nur nicht in dein Bewußtsein blicken! Denn ist viel zu entwickelt, als daß wir die ursprüngliche Konstitution d Raumauffassung darin erkennen könnten. Vielmehr an Kindern ur Tieren muß man diese studieren, und nur so kann ihr eigentlich Wesen erfaßt werden." Dann aber wird offenbar auf diese Wei die gedankliche Nachbildung der Tatsachen ganz ebenso vereitelt.

Solange wir uns daher auf diese streng zu unserem Gegenstande g hörigen Gesichtspunkte beschränken, müssen wir sagen: die genetisch Psychologie mag der analytischen als ein vollberechtigter Zweig dies Wissenschaft gegenüberstehen, ja sie mag dieselbe, was die Erkenntn psychischer Gesetze und die Erklärung psychischer Tatsach betrifft, an Wichtigkeit und Würde auch überragen: für die Weltan schauungslehre ist sie dennoch gänzlich unbrauchbar, weil die in Beziehung auf alles Seelische lediglich wissen will, wie es ist, un gar nicht, wie und warum es so geworden sein mag.

Digitized by Google

3) Allein in Wahrheit steht die Sache für die genetische Psychologie im Verhältnis zur analytischen sehr viel schlimmer. Denn zunächst: das Seelenleben der frühen Entwickelungsstufen läßt sich nicht direkt beobachten. Kinder und Tiere machen über ihre psychischen Erlebnisse keine Aussagen, und unmittelbarer fremder Erkenntnis sind natürlich diese wie alle anderen Bewußtseinstatsachen verschlossen. Es können demnach dieses primitive Seelenleben überhaupt nur Analogieschlüsse auf Grund korrelater physischer Tatsachen erreichen: mögen nun diese letzteren physiologischer oder anatomischer Art sein (z. B. Bewegungen auf der Einen, Entwickelung des Nervensystems auf der anderen Seite). Um jedoch einen solchen Analogieschluß vollziehen zu können, muß jene Korrelation der entsprechenden körperlichen und seelischen Tatsachen am Erwachsenen und Entwickelten bekannt sein, die ihm zu Grunde liegt — und dies setzt die analytische Kenntnis des entwickelten Bewußtseins voraus, welche somit die notwendige Bedingung für einen rationellen Betrieb der genetischen Psychologie ist. Die Beobachtung eines neugeborenen Kindes z. B. kann nie etwas anderes ergeben als eine somatische Tatsache s_1. Will ich nun von dieser auf die korrelate psychische Tatsache σ_1 schließen, so ist dies nur möglich, wenn ich an mir selbst oder an anderen der Introspektion fähigen Individuen nicht nur die analoge physische Tatsache s, sondern auch eine korrelate psychische Tatsache σ kenne. Denn nur dann kann ich aus der Proportion $\sigma_1 : \sigma = s_1 : s$ das unbekannte Glied σ_1 wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Annäherung zu ermitteln hoffen. Jene Kenntnis des σ aber kann ich natürlich nur durch die Analysis eines entwickelten Bewußtseins gewonnen haben. Die genetische Psychologie kann mithin überhaupt nur da einen Schritt tun, wo ihr die analytische vorgearbeitet hat; und es scheint völlig verkehrt, diese einzig mögliche Reihenfolge umzukehren. Welche Vorstellungen kann man sich z. B. über die Raumauffassung eines neugeborenen Kindes oder gar Huhnes zu bilden hoffen, solange man nicht einmal das weiß, ob das wesentliche Moment unseres eigenen Raumbewußtseins in einer Vorstellung, in einem Gefühl, oder in was sonst es zu suchen sei? Wie kann man das Fehlen, die unvollkommene Entwickelung oder die abweichende Beschaffenheit desselben untersuchen, ohne überhaupt zu wissen, von welcher Art psychischer Tatsachen denn die Rede ist? Und ebenso steht es mit den andern πολυθρύλητα dieser Erörterungen: mit dem Ichbewußtsein, dem Kausalbewußtsein, dem Bewußtsein der Außenwelt.

In der Tat müßte die ganze genetische Psychologie gleich bei

Digitized by Google

ihrem Auftreten unter der Last dieser Absurdität zusammengebrochen sein, wenn es sich ihr wirklich vorwiegend und ernstlich um die Ermittlung der primitiven seelischen Vorgänge gehandelt hätte. Allein in Wahrheit hat sie in ihren wichtigsten Formen einen ganz anderen Charakter, nämlich den einer mythischen Umschreibung des analytischen Tatbestandes. Darin liegt jedoch ein dreifacher Fehler. Es wird nämlich durch dieses Verfahren erstens die empirische Beobachtung der geistigen Entwickelung durch eine spekulative Konstruktion ersetzt; es wird zweitens statt einer organischen eine mechanische Gesamtauffassung des Bewußtseins begründet; und es wird drittens die psychologische Analysis selbst der Kontrolle an den Tatsachen entzogen und zu einem Spiel der Willkür gemacht. Und durch all dies wird die Psychologie sowohl als Ganzes wie auch in ihren beiden Zweigen auf die unheilvollste Weise geschädigt. Wir gehen jetzt dazu über, unsere Behauptung nach diesen 3 Seiten hin im einzelnen zu entwickeln.

Das Charakteristische des Mythos ist, daß er einen Zustand als Ergebnis einer Geschichte darstellt. Die Berge erheben sich aus der Ebene: der Mythos sagt, die Erde hat sie hervorgebracht. Die Menschen besitzen das Feuer: der Mythos sagt, es ist ihnen durch einen Gott geschenkt worden. Wir nennen deshalb auch eine Darstellung mythisch, welche, statt die Struktur des Weltgebäudes zu beschreiben, die Geschichte der Weltschöpfung erzählt, wie PLATON dies im „Timaeus" getan hat (wobei hier dahingestellt bleiben mag, ob er diese mythische Form mit einem deutlichen Bewußtsein ihrer bloßen Bildlichkeit gewählt hat oder nicht). Solch eine mythische Darstellung der Weltbildung nennen wir Kosmogonie. Man könnte in demselben Sinne von einer Poliogonie sprechen, um Lehren wie die vom Gesellschaftsvertrage oder von der göttlichen Einsetzung der Fürsten zu bezeichnen. Auch hier wird teils ein bestehender, teils ein geforderter Zustand (die Zusammensetzung des Staates aus Individuen und die Macht des Monarchen, resp. das Postulat der Volksregierung oder der unbeschränkten Herrschergewalt) umschrieben durch einen Bericht über seine Entstehung. Ueberall ist hier das Eigentümliche, daß vergangene Vorgänge erzählt werden: nicht auf Grund von Zeugnissen für dieselben, sondern lediglich als ein Ausdruck für bestehende oder postulierte Verhältnisse. Und überall hat sich gezeigt, daß ein Fortschritt der Wissenschaft nur möglich ist, wenn einerseits die Beschreibung des Gegenwärtigen und die Ermittlung des Vergangenen getrennt, und wenn andererseits die letztere nicht mehr auf dem Wege

Digitized by Google

spekulativer Konstruktion, sondern auf dem der empirischen Forschung angestrebt wird. Die Sprachwissenschaft hat ihren Aufschwung in dem Augenblick genommen, in dem sie aufgehört hat, zu fragen, wie die Sprache entstanden sei, und sich dem Studium der lebenden und toten Einzelsprachen zuwandte. Die Rechts- und Staatswissenschaft fragt nicht mehr, wie der Staat entstanden sei, sondern sie bearbeitet die Einrichtungen des gegenwärtigen und erforscht die Geschichte des vergangenen Rechts- und Staatslebens. Und auch die Naturwissenschaft fragt nicht mehr gleich der alten Naturphilosophie, wie die Welt aus den Elementen entstanden sei, sondern sie untersucht (als Chemie) die derzeitigen Beziehungen dieser Elemente und studiert (als Geologie und Astronomie) die verflossenen Zustände der Erde und des Sonnensystemes. Und überall endlich hat sich gezeigt, daß die Ergebnisse einer solchen empirischen Entwickelungsgeschichte mit keiner der früheren spekulativen Konstruktionen sich vereinbaren lassen. Die primitiven Menschen der Ethnologie haben weder mit den Urmenschen von HOBBES noch mit denen von ROUSSEAU irgend eine nennenswerte Aehnlichkeit, und die primitiven Gemeinwesen der vergleichenden Rechtswissenschaft weisen weder ein Königtum von Gottes Gnaden noch die absolute Volksherrschaft des *Contrat social* auf. Primitive Sprachen sind weder „natürlich" im Sinne einer allgemeinen Onomatopoie noch willkürlich „gesatzt"; und auch frühere Weltzustände scheinen weder eine durchgreifende Scheidung noch eine durchgreifende Verbindung aller Elemente zu zeigen.

Doch ich habe mit Absicht das nächstliegende Beispiel zurückgehalten. Ich meine die Zoogonie des EMPEDOKLES[1]), welcher zufolge die Menschen entstanden, indem die Erde zunächst einzelne Glieder hervorbrachte: Köpfe, Arme, Augen usw., und indem erst aus der Verbindung dieser „einsam umherirrenden Glieder" organische Wesen (zunächst monströser Art) sich bildeten. Hier ist ja ganz klar, daß der Philosoph einfach den analytischen Befund in die mythische Form einer genetischen Entwickelung gekleidet hat. Statt zu sagen: die Menschen bestehen aus Köpfen, Armen, Augen usw., erzählt er, sie seien aus diesen Elementen entstanden, und liefert so statt einer empirischen Anatomie eine spekulative Zoogonie, die (wie ich kaum zu betonen brauche) mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Entwickelungsgeschichte nicht die geringste Aehnlichkeit aufweist. Und nun behaupte ich: wie sich die Zoogonie des EMPEDOKLES verhält zu der empirischen Paläontologie, gerade so verhält sich die Psychogonie

[1]) Frg. 57 ff. (Diels).

Digitized by Google

eines HERBART oder CONDILLAC zu den genetischen Ergebnissen einer wahrhaft empirischen Psychologie (welch letztere wir, insofern sie sich mit derartigen Untersuchungen beschäftigt, auch als die Wissenschaft von der Psychogenese bezeichnen können). Denn das Verfahren der genannten Psychologen ist genau das gleiche: weil man das Bewußtsein in einzelne Empfindungen oder Vorstellungen zergliedern kann, behaupten sie, diese Empfindungen seien ursprünglich isoliert vorhanden gewesen und hätten sich erst durch Verschmelzungen, Reihenbildungen usw. zu einem einheitlichen Bewußtsein zusammengeschlossen. Ich habe HERBART und CONDILLAC genannt, weil ihre Psychologie das Prinzip dieses Verfahrens besonders drastisch erkennen läßt. Allein ebendahin gehört die ganze Associationspsychologie, und gehört auch KANTS Transcendentalphilosophie, sofern sie etwa Raum und Zeit als leere Formen im Gemüte bereit liegen und erst allmählich durch den Stoff der sinnlichen Anschauungen erfüllt werden läßt. Denn auch hier finden wir die beiden charakteristischen Züge der Psychogonie: die Umsetzung von Zuständen in Geschichten, und den unbezeugten Bericht über Vergangenes. Der Eine meint, er könne sein Dingbewußtsein in Qualitätsempfindungen zergliedern; flugs erzählt er uns, jenes sei aus diesen entstanden. Der Andere meint, sein Raumbewußtsein enthalte außer den Sinnesempfindungen noch ein weiteres Element; sofort berichtet er, jene seien zu diesem allmählich hinzugetreten. Keiner aber macht einen Versuch, den Vorgang, den er erzählt, zu beobachten — oder gesteht seine Unwissenheit, wenn er sich überzeugt, daß solche Versuche annoch aussichtslos sind. Und so ereignet sich das scheinbar Unglaubliche: gerade in einer Zeit, in der gar keine Kinderbeobachtung getrieben wird, beherrscht die Kindheitspsychologie nicht nur die Seelen-, sondern auch die Weltanschauungslehre. Indes, für unsere Auffassung ist dies im Grunde ganz natürlich. Denn empirische Forschung und spekulative Konstruktion schließen einander allezeit aus.

In unserer Zeit ist die Kinderbeobachtung einigermaßen in Aufnahme gekommen. Darf sich hieran die Hoffnung auf ein Ende der psychogonischen Spekulationen knüpfen? Leider kaum, wenn es zu diesem Behufe entscheidender Ergebnisse dieses Forschungszweiges bedarf. Denn auf solche scheint sich einstweilen kein tröstlicher Ausblick zu eröffnen. Ich gebe ein Beispiel. RIBOT [1]) hat — und zwar, wohlgemerkt, durchaus nicht etwa in parodistischer Absicht — die Angaben der

[1]) Psych. des Sent. S. 13.

Digitized by Google

bekanntesten Kinderbeobachter über das Alter zusammengestellt, in welchem die Kinder zuerst den Affekt der Furcht verraten. Sie schwanken zwischen dem 2. Tag und dem Ende des 4. Monats (23 Tage und 2 Monate sind in der Mitte liegende Angaben, welche ebenfalls gemacht wurden). Jedes weitere Wort ist eigentlich überflüssig. Denn wenn die genetische Psychologie einstweilen für eines der gröbsten und augenfälligsten Phänomene so gut wie alle Möglichkeiten offen lassen muß, so hat sie offenbar sehr wenig Aussicht, in absehbarer Zeit jene subtilen Fragen beantworten zu können, über welche die psychogonische Spekulation so genaue Auskunft zu erteilen wußte. Auch ist dies ja nach dem vorher Gesagten nicht wunderbar. Denn in solcher Weise auseinandergehende Angaben verraten nur zu deutlich jene völlige Unfähigkeit, die physischen Lebensäußerungen des Kindes psychologisch zu interpretieren, die notwendig da erwartet werden muß, wo der Ausgang der Untersuchung nicht von der Analyse des entwickelten Bewußtseins genommen wird. Freilich ist es sehr zweifelhaft, ob hier auch auf diesem rationellen Wege Erhebliches zu leisten sein wird, ehe nicht eine sehr weit fortgeschrittene psychische Analysis die Feststellung sehr ins Einzelne gehender physischer (sei es anatomischer oder physiologischer) Korrelate ermöglicht hat. Wenn nicht, desto schlimmer für die genetische Psychologie! Ihre ganze Hoffnung jedoch ruht jedenfalls auf dem Fortschreiten der psychischen Analyse und, damit im Zusammenhang, der psychophysischen Kenntnisse; und wenn sie ihr Interesse versteht, so kann sie nichts sehnlicher wünschen als das Ende der Psychogonie.

Der zweite Punkt, den wir erwähnten, war die Ersetzung der organischen durch eine mechanische Auffassung des Bewußtseins. Wir können hier an dasjenige anknüpfen, was wir über das Verhältnis von Analysis und Genesis schon früher (§ 10. 5) ausgeführt haben. Wir sagten dort, es gebe Fälle, in denen die Elemente der Beschreibung auch die Elemente der Entwickelung seien, und andere, in denen sie es nicht seien. Als ein Beispiel der ersten Art erwähnten wir die Ziegel eines Hauses, als eines der zweiten Art die anatomischen Elemente eines Organismus (Knochen, Muskeln, Sehnen, Nerven etc.). Es wird keinem Anstand unterliegen, jene Art der Entstehung als die *mechanische*, diese als die *organische* zu bezeichnen. Zugleich sehen wir: der Grundfehler der Zoogonie des EMPEDOKLES war die mechanistische Auffassung der tierischen Entwickelung. Und es braucht kaum gesagt zu werden: wenn dies schon ein Irrtum war für die

Digitized by Google

Phylogenese, welch ein Irrtum wär' es erst für die Ontogenese! Wenn der Geist der Entwickelungslehre schon vor dem Gedanken zurückschaudert, eine Art könnte durch Zusammenfügung von isolierten Köpfen und Beinen entstanden sein, was würde erst der Embryolog zu der Behauptung sagen, das Individuum entstehe durch Komposition der anatomischen Elemente? Nun behauptet dies freilich niemand für die physische Entwickelung: für die psychische dagegen ist es — oder war es doch wenigstens lange Zeit — die herrschende Ansicht. Weil wir etwa bei der Zergliederung unseres Außenweltsbewußtseins die Empfindungsqualitäten, oder bei der Zergliederung unseres Ichbewußtseins die einzelnen Bewußtseinstatsachen unterscheiden können, so sollen wir sie auch aus diesen entstanden denken: mögen sie sich nun einfach associiert haben oder mit einem weiteren Element (das vielleicht bei jener Zergliederung noch neben ihnen unterschieden werden konnte) in Verbindung getreten sein. Also entweder wie aus Steinchen ein Mosaik (ideologische Psychogonie), oder wie aus Erbsen und einem Topf ein Topf Erbsen (kritizistische Psychogonie), soll aus Vorstellungen, oder aus Vorstellungen und Verstandestätigkeiten, ein Bewußtsein entstehen — daran jedoch, daß diese Entstehung eine mechanische sei, wird gar kein Zweifel laut. Und zwar wird dieses vorausgesetzt ohne die Spur eines Beweises — als ob es gar nicht möglich wäre, daß das Bewußtsein doch noch eher einem Organismus als einem Hause gliche. Allein wenn auch ein Grund nicht angegeben wird: das Motiv ist deutlich genug. Denn eben nur die mechanische Entwickelung kann aus dem analytischen Befunde mythisch abgeleitet werden. Auch die empedokleïsche Zoogonie ist ja einfach darum mechanistisch, weil zwar die mechanische, aber nicht die organische Entstehungsweise durch bloße zeitliche Transposition der Zergliederungsergebnisse konstruiert werden kann. Besteht nämlich ein Komplex aus den Elementen a b c d e . . ., so kostet es mich nichts, zu sagen: er ist entstanden nach dem Schema $a+b+c+d+e \ldots$. Dagegen, daß er entstanden sei aus einem andern Komplex a_1 b_1 c_1 d_1 e_1 . . ., das kann ich nicht spekulativ konstruieren, sondern dies müßte ich beobachten. Ebenso: die Gestalt des Embryo im 3. Monat kann man nur kennen, wenn man ihn gesehen hat; aus der Bildung des neugeborenen Kindes läßt sie sich nicht erraten. Grund genug, daß die Anthropogonie den Menschen aus den anatomischen Elementen entstehen lassen müßte. Und dasselbe gilt nun auch vom Bewußtsein: sollte es sich vielleicht organisch entwickeln, so wäre es unmöglich, seine primitiven Zustände von seiner entwickelten Struktur einfach

Digitized by Google

abzulesen; und eben darum wird es die Psychogonie allezeit vorziehen, seine Entstehung mechanisch zu denken.

Indes, steht es denn wirklich so, daß wir der Psychogonie nur Schuld geben könnten, sie habe von zwei Möglichkeiten willkürlich Eine bevorzugt? Wir möchten nicht selbst in psychogonische Spekulationen uns einlassen; allein es scheint uns doch, daß die organische Entwickelung des Bewußtseins von vorneherein eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn hiefür spricht nicht nur die offenkundige Tatsache der psychophysischen Korrelation, sondern auch der Umstand, daß ja der Organismus in allen Phasen seines Daseins sich unter Bedingungen befindet, welche ihrem allgemeinsten Wesen nach gleichartig sind. Stets steht er in Wechselwirkung mit einer äußeren Umgebung; stets besteht diese Wechselwirkung in einer Mehrzahl simultaner und successiver Reize und Reaktionen; stets (zum mindesten nach seinem Austritt aus dem Mutterleib) ist er darauf angewiesen, durch suchende oder fliehende Bewegungen mit räumlich entfernten Objekten in räumliche Beziehungen zu treten. Es erscheint daher doch wohl von vorneherein als die nächstliegende Annahme, daß dieser allgemeinen Gleichartigkeit der Bedingungen auch eine grundsätzliche Gleichartigkeit des Bewußtseins entsprechen, d. h. daß der Organismus, sobald er nur überhaupt irgend eine Art von Bewußtsein hat, auch irgend eine Art von Außenweltsbewußtsein, irgend eine Art von Ichbewußtsein und irgend eine Art von Raumbewußtsein haben werde. Diese Bewußtseinsarten mögen in beliebigem Grade undeutlich, verschwommen und rudimentär sein; aber in irgend einem undeutlichen, verschwommenen und rudimentären Zustande werden sie voraussichtlich doch vorhanden sein. Ihre Beschaffenheit näher zu ermitteln, wäre dann die Aufgabe der genetischen Psychologie. Doch man braucht diese Aufgabe nur so zu formulieren, um sich zu überzeugen: sowohl von der geringen Chance, sie zu lösen, als auch von der absoluten Irrelevanz dieser Lösung für die analytische Psychologie überhaupt und für die Weltanschauungslehre insbesondere. Denn auf der Einen Seite: wie unendlich schwierig müßte es sein, den Charakter dieser dämmerhaften Bewußtseinsrudimente ,in exakter Weise zu ermitteln! Und auf der andern: welche erdenkliche Förderung könnte aus dieser Ermittlung unserer Einsicht in die kosmotheoretischen Probleme erwachsen? Ja erst hier zeigt sich wohl die eigentliche These dieses Paragraphen in ihrer ganzen Selbstverständlichkeit, und zugleich die psychogonische Voraussetzung in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit: die Voraussetzung nämlich, daß wir die Erkenntnisse

Digitized by Google

über das Wesen unserer Begriffe nicht aus dem hellen und entwickelten Bewußtsein des Erwachsenen, sondern aus dem dämmerhaften und unentwickelten Bewußtsein des Säuglings oder gar des Hühnchens schöpfen sollen.

Noch einen dritten Punkt erwähnten wir. Ueber ihn jedoch können wir uns kurz fassen. Er bezieht sich darauf, daß die spekulative Verwertung der psychischen Analysis diese selbst verdirbt. Denn obwohl die psychogonische Konstruktion immerfort auf einer solchen Analysis fußt, so fehlt ihr doch das Bewußtsein hievon, und damit auch das Gefühl der Verpflichtung, ihre Ergebnisse an dem empirischen Tatbestande zu kontrollieren. Wäre sie sich klar darüber, daß sie in Wahrheit die Struktur des entwickelten Bewußtseins beschreibt, so würde sie notwendig ihr Schema gegen dies letztere halten und dann relativ leicht bemerken, wann sie ein vorhandenes Element übersieht, wann sie ein nicht vorhandenes angesetzt hat. Allein da sie vielmehr einen jeder direkten Beobachtung entzogenen Prozeß zu rekonstruieren meint, so fehlt ihr durchaus diese Kontrolle: sie wird mit einer gewissen Willkür die sich ihr eben darbietenden Elemente der Analysis auswählen und die Differenz gegen die Wirklichkeit durch die Verschiedenheit der Zeiten vor sich selbst zu rechtfertigen wissen. Es genügt, dies an zwei großen Beispielen zu illustrieren. Die Ideologie ignoriert die Formen. Sie würde dessen wahrscheinlich bald inne werden, wenn sie sich jedesmal fragte, ob denn eine bestimmte Bewußtseinsart (z. B. das Dingbewußtsein) wirklich durch die Vorstellungsinhalte erschöpft werde? Doch sie hat eine Panacee bereit, nämlich den supponierten seinerzeitigen Associationsvorgang (welcher z. B. die Qualitäten zum Ding geeinigt haben soll). Diesen kann sie ungescheut ansetzen, weil er sich jeder Kontrolle entzieht. Und da sie so einen ehemaligen Formungsprozeß für den ihr allein wichtig scheinenden Zeitpunkt zugestanden hat, so fragt sie gar nicht mehr nach jenem gegenwärtigen Formbewußtsein, das doch für die Analyse jenen ehemaligen Vorgang allein vertreten könnte. Müßte sie — m. a. W. — das psychische Gebilde φ (a, b, c ...) analysieren, so würde sie vielleicht erkennen, daß a, b, c ... nicht seine einzigen Elemente sind. Da sie aber nur die Entstehung dieses Gebildes zu rekonstruieren meint, so genügt ihr der Bericht „a, b, c ... traten in associative Verbindung“: denn dieses Inverbindungtreten als Moment der Genesis entspricht dem φ als Moment der Analysis; und da sie den Entstehungsbericht natürlich nicht empirisch kontrollieren kann, so vergißt sie zu fragen, was denn als Ergebnis dieses Inverbindung

Digitized by Google

tretens jetzt noch im Bewußtsein vorhanden sein mag? Genau das Umgekehrte findet beim Kritizismus statt, und zwar insbesondere beim Kritizismus im engeren Sinne, der Transcendentalphilosophie. Er erkennt die Form, bestimmt sie jedoch als Verstandesbegriff. Würde er nun einfach analysieren, so müßte er bemerken, daß ein solches Element (z. B. die Kategorie der Substantialität) in der betreffenden Bewußtseinsart (z. B. dem Dingbewußtsein) überhaupt nicht vorkommt. Allein hier hilft er sich nun mit seiner Panacee, nämlich mit der kategorialen Beziehung (z. B. mit der der Qualitäten auf jenen Verstandesbegriff). Dieser Vorgang soll ebenfalls zu einer Zeit geschehen sein, wo ihn niemand kontrollieren konnte — wenn auch nicht beim Säugling, so doch vor dem Eintritt des zu analysierenden Bewußtseins. Und so kann abermals die Differenz gegen die Wirklichkeit durch eine Verschiedenheit der Zeiten entschuldigt werden. Wie dort ein fehlendes, so wird hier ein überzähliges Element der Analysis in einen unkontrollierbaren Moment der Genesis versetzt und damit aus der Reihe der Beachtung heischenden Faktoren ausgeschaltet. Indes, auch ohne diese Beispiele wäre dasjenige klar, auf was es ankommt: daß nämlich die Analysis der psychischen Struktur von der Bindung an die Fakten gelöst und zu einem Spiel der Willkür gemacht wird, wenn man sie nicht als solche, sondern unter der Maske einer Rekonstruktion der psychischen Genesis vollzieht.

Wir fassen nun das Gesagte zusammen. Besäßen wir sowohl eine analytische Kenntnis des entwickelten Bewußtseins wie auch eine genetische Kenntnis seiner Entstehung aus dem unentwickelten Bewußtsein, so könnte doch die Weltanschauungslehre nur die erstere ihren psychologischen und speziell pathempirischen Untersuchungen zu Grunde legen, weil nur das entwickelte Bewußtsein die kosmotheoretisch relevanten Aussagen, Begriffe und Widersprüche fundiert. Und die Annahme, daß das unentwickelte Bewußtsein eine besonders reine Erkenntnisquelle sei, wäre auch dann als eine superstitiöse zu betrachten. In Wahrheit aber haben wir gar keine direkte Kenntnis des unentwickelten Bewußtseins, weil sich dasselbe der Beobachtung entzieht. Und eine indirekte Kenntnis desselben ist nur möglich durch Analogieschlüsse auf Grund des entwickelten Bewußtseins. Dieses Verfahren setzt jedoch einerseits selbst eine ausgebildete analytische Psychologie voraus; und andererseits könnten natürlich diese aus dem Wesen des entwickelten Bewußtseins erschlossenen Einsichten uns in Bezug auf die kosmotheoretischen Probleme gar nicht über den Ausgangspunkt dieser Schlüsse, eben das entwickelte Bewußtsein selbst,

Digitized by Google

hinausführen. Allein tatsächlich ist fast alles, was uns als genetisch Psychologie entgegentritt, nur ein mythischer Ausdruck für analytisch Erkenntnisse, indem das entwickelte Bewußtsein als entstanden gedach wird aus jenen Elementen, auf welche seine beschreibende Zergliederun führt. Dadurch wird jedoch die empirische Beobachtung der Anzeiche unentwickelten Seelenlebens ersetzt durch eine spekulative („psycho gonische") Konstruktion; es wird gegen alle Präsumptionen statt eine organischen eine mechanische Entstehung des Bewußtseins voraus gesetzt; und es wird die Analysis des entwickelten Seelenlebens selb der Willkür überliefert, da sie ohne ein Bewußtsein von der Eigena und den logischen Bedingungen dieses Verfahrens geübt wird.

Da wir demnach zwei Methoden vor uns haben, die beide auf ein Zergliederung des entwickelten Seelenlebens beruhen, von denen ab die Eine diese Operation unbefangen, mit Bewußtsein und unter d Kontrolle der Tatsachen ausführt, während die andere dieselbe Tätig keit, ohne es zu wissen, und nur zu dem Behufe vollzieht, um di mehr oder weniger zufälligen Ergebnisse derselben sofort zu einer historischen Berichte über völlig unkontrollierbare und in dieser For gar nicht vorauszusetzende Entwickelungsvorgänge zu verarbeiten — s könnte die Weltanschauungslehre auch dann, wenn eine empirisch Kenntnis der Bewußtseinsentwickelung für sie von irgend welcher u mittelbaren Bedeutung wäre, allein die Resultate der ersteren Method d. i. der analytischen Psychologie, ihren Untersuchungen zu Grund legen.

4) Ueber den Gegenstand, von dem hier die Rede ist, hat schon v vielen Jahrzehnten eine sehr lehrreiche Kontroverse stattgefunden, auf d ich hier einigermaßen ausführlich eingehen möchte. In der Einleitung z seinem philosophischen Hauptwerk hatte LOCKE [1]) es als seine erste Au gabe bezeichnet, zu untersuchen „den Ursprung (*the original*) unserer Vo stellungen oder Begriffe ...., und die Art und Weise, wie der Verstan mit ihnen ausgestattet wird" (*the ways, whereby the understanding comes be furnished with them*). In seinem Buch über LOCKE führt nun COUSIN das folgende aus: „Die Frage nach dem gegenwärtigen Zustande unser Vorstellungen und die nach ihrem Ursprung sind ... zwei verschiedene Frage Sie sind alle beide notwendig, um eine vollständige Psychologie zu erhalten. Doch wo soll man anfangen? Muß man mit der Erkenntnis des gege wärtigen Zustandes unserer Vorstellungen beginnen oder mit der Unte suchung ihres Ursprungs? — Werden wir mit der Frage nach dem Ursprun unserer Vorstellungen beginnen? Ohne Zweifel ist dieses ein sehr inte essanter und sehr wichtiger Punkt. Allein . . . zunächst: er ist überau

[1]) Essay I. 1. 3 (WW. I, S. 2). [2]) Phil. de Locke, S. 87 ff.

Digitized by Google

dunkel.... In der Tat: wie soll man die flüchtigen Erscheinungen wiederauffinden, durch die sich das Denken bei seiner Geburt offenbart hat? Durch die Erinnerung? Aber wir haben vergessen, was sich damals in uns ... zugetragen hat, denn wir haben es nicht beachtet.... Werden wir Andere fragen? Sie befinden sich in derselben Verlegenheit wie wir. Wird man die Kinder studieren? Doch wer wird enträtseln, was sich unter dem Schleier eines kindlichen Bewußtseins verbirgt? Die Entzifferung dieser Hieroglyphen führt leicht zu Vermutungen, zu Hypothesen. Ist das der Ausgangspunkt für eine empirische Wissenschaft (*une science expérimentale*)? Es leuchtet ein: wer mit der Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen anfängt, der fängt gerade mit der schwierigsten Frage an. Eine rationelle Methodik dagegen wird von dem mehr Bekannten zum minder Bekannten, vom Leichteren zum Schwereren fortschreiten.... Dies ist Ein Einwand; jetzt ein anderer. Wer damit beginnt, den Ursprung unserer Vorstellungen zu untersuchen, der beginnt damit, den Ursprung von etwas zu untersuchen, was er nicht kennt, von Erscheinungen, die er nicht studiert hat, und von denen er weder positiv noch negativ etwas aussagen kann. Welchen andern Ursprung als einen hypothetischen wird man ihnen also zuschreiben können? Diese Hypothese kann wahr oder falsch sein. Ist sie wahr? Um so besser: wir haben dann recht geraten. Allein wie die Ahnung, auch die des Genies, nicht ein wissenschaftliches Verfahren darstellt, so nimmt auch die auf diese Weise entdeckte Wahrheit keinen Platz in der Wissenschaft ein und bleibt immer nur eine Hypothese. Ist sie falsch? ... Dann wird folgendes geschehen. Diese Hypothese wird sich im Geiste festgesetzt haben, wenn man dazu gelangen wird, mit ihrer Hilfe die Erscheinungen des Denkens, wie es heute ist, zu erklären. Und wenn diese nicht das zeigen, was sie ihr zufolge zeigen sollten, so wird man deshalb nicht auf sie verzichten, sondern ihr die Wirklichkeit aufopfern. Man wird ... entweder kühn alle Vorstellungen leugnen, die sich aus jenen hypothetischen Anfängen nicht ableiten lassen, oder man wird sie doch zu Gunsten dieser Hypothese gruppieren. Es wäre wahrhaftig nicht notwendig gewesen, mit so viel Umständlichkeit die empirische Methode zu proklamieren, wenn sie alsbald dadurch gefälscht wird, daß man sie in eine so bedenkliche Bahn bringt. Die Besonnenheit, der gesunde Verstand und die Logik fordern somit, daß man einstweilen die Frage der Entstehung unserer Vorstellungen auf sich beruhen lasse und sich zunächst damit begnüge, die Vorstellungen, wie sie heute sind, zu studieren ..." Dann werde die Zeit gekommen sein, auch der genetischen Frage näher zu treten. Gelinge ihre Aufhellung, um so besser. Aber gelinge sie auch nicht, so werde man zwar nicht die ganze Wahrheit besitzen, indes doch einen Teil derselben, der durch jenen Mißerfolg nicht mehr in Frage gestellt werden könne. LOCKE nun habe diese natürliche Reihenfolge der Untersuchung umgekehrt. Und dieses Verfahren habe die ganze empiristische Philosophie des 18. Jahrhunderts verdorben. „In der Metaphysik wird diese Schule vor

Digitized by Google

allem präoccupiert von dem Verlangen, zu wissen, welche Vorstellungen als erste in den menschlichen Geist eintreten; in der Moral, welches, ohne Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Moralität, die ersten Vorstellungen von Gut und Schlecht sind, die sich im Menschen im Zustande der Barbarei oder der Kindheit zeigen — zwei Zustände, in denen es sehr schwer ist, zu sicheren Beobachtungen, sehr leicht dagegen, zu willkürlichen Annahmen zu gelangen; in der Politik, welches die Entstehung der Staaten, der Regierungen, der Gesetze ist. Durchaus sucht diese Schule das Recht in den Tatsachen, und die Philosophie verwandelt sich für sie in Geschichte, und zwar in die dunkelste Geschichte, in die Geschichte des menschlichen Urzustandes. Daher ihre politischen Theorien: häufig entgegengesetzt in den Resultaten, doch gleichartig in der angewandten Methode. Die Einen werfen sich in vor- oder widergeschichtliche Spekulationen und finden am Anfange der Staaten die Herrschaft der Gewalt und der Eroberung: die erste Regierungsform, die ihnen die Geschichte zeigt, ist despotisch; infolgedessen ist ihnen der Begriff der Regierung nichts anderes als der Begriff des Despotismus. Die Andern glauben gerade umgekehrt in den bequemen Dunkelheiten des Urzustandes (*dans les obscurités commodes de l'état primitif*) einen Vertrag und wechselseitige Verpflichtungen zu bemerken: Ansprüche auf Freiheit, die später der Despotismus vernichtet hat, und welche die Gegenwart wiederherstellen soll. In beiden Fällen wird der rechtmäßige Zustand der menschlichen Gesellschaft auf jene ursprüngliche Gestalt derselben gegründet, die es kaum möglich ist zu rekonstruieren: die Rechte der Menschheit werden einer zweifelhaften antiquarischen Gelehrsamkeit ausgeliefert und so zum Spielball von Hypothesen gemacht."

Diese Ausführungen sind weder besonders geistvoll noch besonders tiefsinnig und erschöpfen den Gegenstand nicht; allein sie sprechen die Sprache der ruhigen Klarheit und der gesunden Vernunft. Ihnen nun ist J. ST. MILL [1]) eifrig entgegengetreten. Hören wir, was er zu erwidern hat. Er sagt: „Ich eigne mir die Frage an, wie Herr COUSIN sie stellt, und behaupte, daß kein Versuch, zu bestimmen, welches die unmittelbaren Offenbarungen des Bewußtseins seien, erfolgreich oder auch nur irgend welcher Beachtung wert sein kann, dem nicht dasjenige vorausgegangen ist, wovon Herr COUSIN meint, daß es ihm folgen müsse: nämlich eine Untersuchung über den Ursprung unserer erworbenen Vorstellungen. Denn es steht nicht in unserer Macht, auf irgend eine direkte Weise festzustellen, was das Bewußtsein uns damals gesagt hat, als seine Offenbarungen noch im Zustande ihrer ursprünglichen Reinheit sich befanden (*when its revelations were in their pristine purity*). Es bietet sich unserer Introspektion nur dar, wie es jetzt beschaffen ist, wo jene ursprünglichen Offenbarungen von einem Berg von erworbenen Begriffen und Wahrnehmungen (*acquired notions and perceptions*) bedeckt und begraben sind. Herr COUSIN meint, wenn wir sorgfältig und

[1]) Exam. S. 170 ff.

Digitized by Google

genau unsere gegenwärtigen Bewußtseinszustände untersuchen und dabei jedes Element, das wir in ihnen finden, unterscheiden und bestimmen — nämlich jedes Element, das wir als etwas Wirkliches zu erkennen glauben, und das wir nicht durch bloße Konzentration unserer Aufmerksamkeit in einfachere Bestandteile zerlegen können —, dann müßten wir die letzten und grundlegenden Wahrheiten erreichen, welche die Quellen all unseres Wissens sind und welche nicht geleugnet oder bezweifelt werden können, ohne das Zeugnis des Bewußtseins selbst zu leugnen oder zu bezweifeln, d. h. das einzige Zeugnis, das wir überhaupt für irgend etwas besitzen. Ich behaupte nun, daß hierin eine Verkennung der Bedingungen liegt, welche der Untersuchung durch die Schwierigkeiten psychologischer Forschung auferlegt werden. Die Untersuchung da anfangen, wo Herr COUSIN sie aufnimmt, heißt in Wahrheit die Frage im voraus entscheiden. Denn es muß ihm, wenn nicht die Tatsache, so doch die Meinung seiner Gegner bekannt sein, daß die psychischen Gesetze — die Gesetze der Association nach den Einen, die Kategorien des Verstandes nach den Andern — im stande sind, aus den unbestrittenen Daten des Bewußtseins rein geistige Gebilde (*purely mental conceptions*) zu schaffen, welche in unserm Denken so mit all unsern Bewußtseinszuständen verschmelzen, daß ein Anschein, und zwar ein notwendiger Anschein entsteht, als empfingen wir sie durch unmittelbare Intuition. Und nach der Ansicht Einiger unter diesen Denkern entsteht z. B. auf diese Weise (oder kann doch wenigstens entstehen) der Glaube an die Materie. Idealisten und Skeptiker behaupten, dieser Glaube sei nicht eine ursprüngliche Tatsache des Bewußtseins und ermangle daher jenes Moments, das nach der Ansicht des Herrn COUSIN ... unsern subjektiven Ueberzeugungen objektive Geltung verleiht. Nun mögen diese Denker recht oder unrecht haben: keinesfalls können sie so widerlegt werden, wie Herr COUSIN ... dies zu tun sucht. Denn wir haben kein Mittel, um das Bewußtsein unter denjenigen Umständen zu befragen, in denen es allein eine zuverlässige Antwort erteilen könnte. Könnten wir das erste Bewußtsein irgend eines Säuglings experimentell untersuchen — das erste Mal, da er jene Eindrücke empfängt, welche wir äußere nennen; dann würde, was immer in diesem ersten Bewußtsein gegeben wäre, das echte Zeugnis des Bewußtseins darstellen und auf Glauben Anspruch haben, ja es wäre ebenso unmöglich, es zu überführen, wie unsere Empfindungen selbst. Aber wir haben jetzt kein Mittel, um durch direkte Zeugnisse festzustellen, ob wir damals, als wir zuerst unsere Augen dem Lichte öffneten, ausgedehnter äußerer Gegenstände uns bewußt waren. Daß ein Glauben oder Wissen um solche Gegenstände jetzt in unserm Bewußtsein vorhanden ist, wann immer wir von unsern Augen oder Muskeln Gebrauch machen, berechtigt nicht zu der Schlußfolgerung, daß es von Anfang an vorhanden war, solange nicht ausgemacht ist, ob es nicht seither irgendwie erworben worden sein kann. Wenn irgend eine Art angegeben werden kann, auf die es möglicherweise erworben worden sein kann, so muß diese Hypothese geprüft und

Digitized by Google

widerlegt werden, ehe wir zu dem Schlusse berechtigt sind, jene Ueberzeugung sei eine ursprüngliche Aeußerung des Bewußtseins. Der Beweis, daß eine angeblich allgemeine Ueberzeugung oder ein Prinzip des gesunden Verstandes (*universal beliefs or principles of common sense*) eine Aeußerung des Bewußtseins sei, setzt zwei Dinge voraus: einmal, daß eine solche Ueberzeugung vorhanden ist, und dann, daß es keinen Weg gibt, auf dem sie erworben worden sein kann. Jenes ist meistens unbestritten, dies dagegen ist eine Frage, die oft alle Hilfsmittel der Psychologie erschöpft. LOCKE hatte deshalb recht mit der Ueberzeugung, daß der Ursprung unserer Vorstellungen das Zentralproblem der Wissenschaft vom Geiste ist — und der Gegenstand, der zuerst untersucht werden muß, wenn es gilt, eine Theorie des Bewußtseins auszubilden. Da wir nicht im stande sind, den jeweiligen Inhalt des Bewußtseins zu studieren, ehe unsere frühesten und darum notwendig festesten Associationen, diejenigen, welche am engsten mit den ursprünglichen Daten des Bewußtseins verwebt sind, sich völlig ausgebildet haben, so können wir in den Tatsachen unseres gegenwärtigen Bewußtseins nicht die ursprünglichen Elemente des Geistes studieren. Diese ... können vielmehr nur als Reste zu Tage gefördert werden, indem früher die Art und Weise untersucht wird, in der solche Bewußtseinstatsachen entstehen, welche eingestandenermaßen nicht ursprünglich sind; und indem diese Untersuchung mit hinreichender Gründlichkeit geführt wird, um uns in den Stand zu setzen, ihre Ergebnisse auf jene Ueberzeugungen, Annahmen oder angebliche Intuitionen anzuwenden, welche ursprünglich zu sein scheinen, und festzustellen, ob nicht einige derselben auf dieselbe Art entstanden sein können, nur so früh, daß sie schon zu einer Zeit mit dem Bewußtsein untrennbar verwuchsen, in der das Gedächtnis sich noch nicht entwickelt hatte. Diese Methode, die ursprünglichen Elemente des Geistes zu ermitteln, nenne ich ... die psychologische, zum Unterschied von der einfach introspektiven Methode. Es ist die bekannte und anerkannte Methode der Naturwissenschaft, angepaßt den Erfordernissen der Psychologie."

Jedem, der diese beiden Darlegungen nacheinander liest, wird sich wohl vor allem die Bemerkung aufdrängen, daß J. ST. MILL seinen Gegner durchaus mißverstanden hat: so sehr, daß er etwas bekämpft, was COUSIN nicht behauptet, dasjenige dagegen, was dieser in der Tat behauptet, zwar mit Worten bestreitet, in der Tat aber stillschweigend zugesteht. Mit keinem Worte nämlich hat COUSIN von Ueberzeugungen oder Intuitionen gesprochen, sondern allein von Vorstellungen; noch weniger wollte er durch die Feststellung des Vorhandenseins solcher Ueberzeugungen eine Anerkennung ihrer Berechtigung erschleichen, da er vielmehr [1]) ausdrücklich und eingehend die letztere Frage von der ersteren vollkommen trennt und [2]) LOCKE wegen eben dieser Trennung belobt; und am allerwenigsten konnte es ihm einfallen, diese Berechtigung auf die Ursprünglichkeit der betreffenden

[1]) Phil. de Locke S. 84 f. [2]) Ibid. S. 92.

Digitized by Google

Ueberzeugungen resp. Vorstellungen gründen zu wollen, da doch seine ganze Auseinandersetzung gerade den Zweck hat, die Vorgeschichte des entwickelten Bewußtseins aus der Erörterung zu eliminieren. Auf der andern Seite wird eben diese Priorität der analytischen Untersuchung von J. ST. MILL *implicite* zugegeben. Denn wie kann man die Methode der Reste anwenden, ohne von einem festen Bestande, somit in diesem Falle von dem Inhalte des entwickelten Bewußtseins auszugehen? Es ist doch offenbar ganz unmöglich, zu untersuchen, welche Daten des entwickelten Bewußtseins „erworben" sein können und welche nicht, ehe man überhaupt weiß, was für Daten denn dasselbe enthält.

Wir wollen, indem wir darangehen, in die Natur und die Motive dieses Mißverständnisses tiefer einzudringen, gleich an das zuletzt Bemerkte anknüpfen. Ueber den Kernpunkt der Frage nämlich, die Notwendigkeit einer selbständigen Analyse des entwickelten Bewußtseins, geht J. ST. MILL mit der nichtssagenden Wendung hinweg, es sei das Vorhandensein solcher Ueberzeugungen (*recte*: Bewußtseinstatsachen) in der Regel unbestritten. Und freilich ist es unbestritten, daß wir ein Bewußtsein der Außenwelt resp. eine Ueberzeugung von ihrer Realität besitzen. Gar nicht unbestritten dagegen ist die psychologische Natur dieses Bewußtseins, ist die Frage, durch welche psychischen Tatsachen dasselbe konstituiert wird. Dies eben ist ja COUSINS Meinung, daß es absurd sei, sich in Spekulationen über die Entstehung dieser oder irgend einer anderen Bewußtseinsart einzulassen, ehe ihre psychologische Struktur erkannt ist. Dem Vorwurfe dieser Absurdität hat sich jedoch J. ST. MILL gewiß nicht entzogen. In der Tat wäre er, wenn er sich auf diese analytische Untersuchung eingelassen und sie ernstlich durchgeführt hätte, wahrscheinlich zu einem Ergebnisse gelangt, das ihm jene ganze, die Hilfsmittel der Psychologie erschöpfende genetische Spekulation erspart hätte. Denn entweder er wäre zu dem Schlusse gekommen, daß das Bewußtsein der Außenwelt (um bei diesem Beispiel zu bleiben) lediglich aus Vorstellungen bestehe; dann wäre hiemit *eo ipso* auch entschieden gewesen, daß es in seinem Sinne durchaus „erworben" sein muß, da ja Wahrnehmungen und Phantasmen natürlich immer der rezeptiven Erfahrung angehören. Oder aber er hätte in diesem Bewußtsein auch reaktive Elemente erkannt (möchte er sie nun näher als Verstandestätigkeiten oder als Gefühle bestimmt haben); und dann wäre die Frage nach seinem Angeboren- oder Erworbensein aus jenen Gründen sinnlos geworden, die wir oben (§ 32. 4) entwickelten. Allein er war so befangen in den psychogonischen Vorurteilen, daß er nicht nur diesen durch die Natur der Sache notwendig geforderten Weg nicht eingeschlagen, sondern nicht einmal die unmißverständlich auf ihn hinweisenden Ausführungen COUSINS verstanden hat. Unbedenklich voraussetzend vielmehr, daß psychologische und kosmotheoretische Untersuchungen nur im Geiste der Psychogonie geführt werden können, schreibt er seinem Gegner die Meinung zu, jene Bewußtseinsarten seien unabänderlich (resp. jene Ueberzeugungen unwider-

Digitized by Google

leglich), weil sie angeboren seien. Denn für ihn gibt es überhaupt nur zwei mögliche Standpunkte: den genetischen Apriorismus und den genetischen Aposteriorismus; daß dagegen jemand meinen könnte, die genetische Frage sei für die Zwecke der Weltanschauungslehre überhaupt irrelevant, kommt ihm gar nicht in den Sinn.

Gegen einen Denker nun, der die von J. St. Mill fälschlich Cousin zugeschriebene Ansicht vertreten würde — und an Verfechtern derselben hat es ja in der Tat nicht gefehlt, wie wir noch sehen werden — wäre einfach einzuwenden, daß das Bewußtsein überhaupt nichts anderes bezeugt als sich selbst, und daß dieser Grundsatz für das Bewußtsein eines neugeborenen Kindes gewiß nicht weniger gilt als für jedes andere Bewußtsein. Wenn ich Zahnschmerz habe, so habe ich Zahnschmerz; wenn ich Rot wahrnehme, so nehme ich Rot wahr — schon die Aussage: „Ich habe jetzt Zahnschmerz" oder „Ich nehme jetzt Rot wahr" geht, wie sich später einmal zeigen wird, streng genommen über das „Zeugnis des Bewußtseins" hinaus. Und am allerwenigsten kann davon die Rede sein, daß das Bewußtsein des Säuglings, mag es nun wie immer beschaffen sein, das Dasein einer realen Außenwelt beweisen oder widerlegen könnte. Sich dies klar zu machen ist ja nicht schwer. Das Bewußtsein eines unorientierten, ungeübten, neugeborenen Kindes ist doch jedenfalls ein höchst unbestimmtes und vages. Fraglich kann nur sein, ob etwa das erste Mal, wo die Einwirkung des Lichtes auf seine Augen ein Bewußtsein in ihm erregt, in diesem Bewußtsein das Moment einer fremden (feindlichen oder freundlichen) Aktivität oder das eines eigenen (behaglichen oder unbehaglichen) Zumuteseins prävaliert: ob es also ein Erlebnis von der Art hat, daß wir es als „Etwas Fremdes, Glänzendes", oder von der Art, daß wir es als „Eine neue Wonne" aussagen würden. Und mir wenigstens ist es völlig unverständlich, wie es möglich sein sollte, von der Einen oder anderen dieser Möglichkeiten auf die Realität oder Phänomenalität des „leuchtenden Objektes" zu schließen. Denn auch wenn den äußeren Dingen kein reales Sein zukäme, könnten sie doch sehr wohl den Säuglingen ein solches zu besitzen scheinen, wenn nur das entwickelte Bewußtsein im stande wäre, den Schein hinterdrein als solchen zu erkennen — gerade so wie es gar nichts für das Ptolemäische System beweist, daß gewiß alle Menschen, wenn sie zuerst auf den wechselnden Stand der Sonne achten, der Sonne und nicht der Erde Bewegung zuschreiben. Und umgekehrt: auch wenn die äußeren Dinge alle denkbare Realität besäßen, so würde dem durchaus nicht widersprechen, daß die Wahrnehmungen der Kinder ursprünglich einen lediglich zuständlichen Charakter hätten, wenn nur Vorsorge getroffen wäre, daß dieser mit der Zeit in einen gegenständlichen sich verwandle — gerade so wie der aufrechte Gang darum nicht weniger der dem Menschen eigentümliche ist, weil die Kinder in den ersten Monaten ihres Lebens kriechen. Allein J. St. Mill ist so weit davon entfernt, diese grundlegende Einwendung zu erheben, daß er vielmehr die Fragestellung des von ihm supponierten Gegners durchaus acceptiert und

Digitized by Google

allen Ernstes meint, die ganze Weltanschauungslehre könnte aus dem Säuglingsbewußtsein abgeleitet werden, wenn es uns nur nicht leider verborgen wäre. Indes, auch die Ausdrücke, in denen er diese Ansicht ausspricht, sind höchst auffallend. Nur im Vorbeigehen will ich noch einmal darauf hinweisen, daß die Zuspitzung des Erkenntnisproblems zu der Frage, wie unser Bewußtsein beschaffen gewesen sei, „als wir zuerst unsere Augen dem Lichte öffneten", ganz denselben *Habitus* des Denkens verrät wie die Zuspitzung des Sprachproblems zu der Frage nach der Beschaffenheit jener Laute, die hervorgebracht wurden, als die Menschen zum ersten Male einen Luftstrom durch die Stimmritzen strömen ließen: denn beides sind mythische Zusammendrängungen von Entwickelungsprozessen, die ohne Zweifel ebenso stetig wie unmerklich zu denken sind, in einen einzigen dramatischen Augenblick. Wahrhaft erstaunlich dagegen ist der Glaube an „die Offenbarungen des Bewußtseins im Zustande ihrer ursprünglichen Reinheit". Denn — mag auch das Wort „Offenbarung" vielleicht nicht ohne eine leichte ironische Nebenabsicht gewählt sein — dieser Glaube erinnert wirklich weniger an die „bekannte und anerkannte Methode der Naturwissenschaft" als an das Verfahren der theologischen Exegese. Ganz unbewußt tritt hier der mythologische Grundcharakter der Psychogonie zu Tage. Vor sich selbst nämlich rechtfertigt J. St. Mill jenen Glauben mit der primären und inappellabeln Stellung des Bewußtseins als solchen. Allein es leuchtet ein, daß d i e s e Bedeutung des Bewußtseins j e d e m Bewußtsein zukommen und davon ganz unabhängig sein muß, ob es sich um entwickelte oder um unentwickelte Erscheinungsformen desselben handelt. Denn auch die ersteren, auch die „erworbenen Begriffe und Wahrnehmungen", ja selbst jene „rein geistigen Gebilde", die hier offenbar als die mindestwertigen psychischen Tatsachen erwähnt werden, sind in ganz derselben Weise und ganz ebenso unwidersprechlich gegeben wie die letzteren, und „bezeugen" auch nicht mehr und nicht weniger als diese: nämlich sich selbst. Wenn daher die „erworbenen" Bewußtseinstatsachen als ganz unzuverlässige, die „ursprünglichen" dagegen als überaus wertvolle Erkenntnisquellen aufgefaßt werden, so kann diese Wertunterscheidung unmöglich in dem ihren Grund haben, was beiden gemeinsam ist (daß sie nämlich B e w u ß t s e i n s t a t s a c h e n sind), sondern sie muß in dem wurzeln, was sie trennt: und d. h., es muß den „ursprünglichen" Bewußtseinstatsachen eben dies zu gute kommen, daß sie u r s p r ü n g l i c h sind. Damit aber stehen wir mitten in jener „Idealisierung der Anfänge", von der oben die Rede war. Denn an und für sich würde man doch noch viel eher erwarten, daß dem entwickelten und deshalb geübten, in der Wechselwirkung mit den Lebensbedingungen erprobten und somit jedenfalls möglicherweise durch sie berichtigten Bewußtsein ein solcher Vorrang zuerkannt werden möchte.

In der Tat gerät J. St. Mill dadurch, daß er, entgegen der eben berührten Vormeinung, alle „erworbenen" Begriffe und Ueberzeugungen als

Digitized by Google

etwas betrachtet, was jene ursprünglichen „Offenbarungen" des Bewußtseins „bedeckt und begräbt", demnach als etwas, was unsere Erkenntnis behindert oder gar verfälscht — in eine ihm sonst keineswegs kongeniale Gesellschaft. Man wird z. B. nicht leugnen können, daß die folgende Apostrophe ganz in der Linie seines Gedankenganges zu liegen scheint: „Seele, tritt vor! . . . . . Allein nicht so zitiere ich dich, wie du, in Schulen gebildet, durch Büchereien geübt, an attischer Philosophie genährt, *Weisheit* rülpsest. In deinem einfachen, rohen, ungebildeten, ungelehrten Zustande führe ich dich als Zeugin . . . . . Deiner Unerfahrenheit bedarf ich; denn deinem bißchen Erfahrung glaubt niemand. Um dasjenige frage ich dich, was du mit dir selbst in den Menschen einführst . . . . ." Doch wer hat das Prinzip der genetischen Psychologie in so drastischer und zugleich so pathetischer Weise vertreten? Ist es ein Vorgänger oder gar ein Nachfolger J. St. Mills, dem es darum zu tun war, die Vorurteile des Apriorismus in der Wurzel auszurotten? Ach nein, es ist der große afrikanische Kirchenlehrer Tertullian, der in seiner Schrift „Ueber das Zeugnis der von Natur aus christlichen Seele" (*De testimonio animae naturaliter christianae*) aus Redensarten des täglichen Lebens (wie z. B.: Wenn Gott will; Gott sei mit dir!; Zum Teufel!; Der selige X; Der arme Y) ein angeborenes Wissen aller Menschen, also auch der Heiden, nicht nur um das Dasein, die Einheit und die Eigenschaften Gottes sowie um die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch um das jenseitige Gericht, die Auferstehung des Fleisches, ja sogar um die Bosheit des Satans ableiten will [1]). Und bei ihm stehen diese Gedanken allerdings in einem untadelhaften logischen Zusammenhang [2]): was die Seele nicht aus der Erfahrung hat, das kommt ihr von Natur zu; was ihr aber von Natur zukommt, das stammt von Gott. Wenn dagegen die moderne, ideologisch orientierte psychogonische Spekulation sich des gleichen Verfahrens bedient und dasselbe konsequent zu Ende führt, so hebt sie schließlich ihre eigenen Voraussetzungen auf. Denn ins Leben getreten, um die „angeborenen Prinzipien" der Metaphysiker zu bekämpfen, gelangt sie schließlich dahin, den Geltungsanspruch des Idealismus und anderer ideologischer Lehren auf die Behauptung zu gründen, die in diesen Lehren ausgedrückte Auffassung der Tatsachen sei — angeboren.

Könnte man jedoch selbst J. St. Mill alles andere zugeben, so würde doch jene Methode der „Reste", auf die er sich so viel zu gute tut, noch immer die glänzendste Rechtfertigung Cousins bedeuten. Denn diese Methode besteht, wie wir gehört haben, darin, daß untersucht wird, ob nicht die ursprünglich scheinenden Tatsachen des Bewußtseins in einem frühen Stadium der individuellen Entwickelung nach anderweitig bekannten psychischen Gesetzen entstanden sein können. Allein was auf irgend eine Art entstanden sein kann, ist deshalb noch nicht so entstanden. Und so führt die Psychogonie gleich hier zu jener von Cousin warnend betonten Herrschaft der bloßen

[1]) De test. an. c. 2—4. [2]) Ibid. c. 5.

Digitized by Google

Vermutung. Freilich, dies ließe sich ertragen, wäre die vermutete Entstehungsart wenigstens grundsätzlich die einzig mögliche. J. St. Mill hat indes übersehen, daß dies durchaus nicht der Fall ist. Das hätte ja doch wohl auch er nicht bestritten, daß keineswegs alle Tatsachen des Bewußtseins auf sinnliche Wahrnehmungen zurückgehen oder durch Association aus solchen entstehen; sondern daß es daneben auch andere gibt, welche an instinktive oder reflektorische Reaktionen geknüpft sind — nämlich die Gefühle. Denn daß der Zorn oder die Trauer auf diese Weise „entstehen", läßt sich ebensowenig leugnen, als daß Farben oder Töne auf jene Art „erworben" werden. Die Sache steht daher, schematisch ausgedrückt, so. Für die fraglichen psychischen Tatsachen gibt es zwei *verae causae*: Association und Reflex; auf jene muß rekurriert werden, wenn sie lediglich Vorstellungen, auf diese, wenn sie auch Gefühle als ihre Elemente enthalten. Damit, daß man sagt, sie können auf die Eine Art entstanden sein, ist daher gar nichts getan; denn ebensogut können sie sich auch auf die andere Weise gebildet haben. Auf welche Art sie aber wirklich entstanden sind, dies ist weder durch unmittelbare Beobachtung noch durch genetische Spekulationen festzustellen. Und auch nicht durch die Methode der „Reste", sofern diese lediglich auf eine hypothetische Vergangenheit angewandt wird. Dagegen führt diese Methode allerdings dann sicher zum Ziel, wenn man mit ihrer Hilfe das entwickelte Bewußtsein untersucht. Denn wir brauchen nur „introspektiv" zu ermitteln, ob eine bestimmte Bewußtseinsart, wie sie gegenwärtig beschaffen ist, ausschließlich aus Vorstellungen besteht oder ob sie vielmehr auch nach Abzug derselben einen „Rest" von Gefühlen aufweist, und sofort wissen wir auch schon — nicht nur, wie sie jetzt beschaffen, sondern auch, wie sie einst entstanden ist: nämlich durch „Association" im ersten, durch „Reflex" im zweiten Falle. Und so zeigt sich denn schließlich: es ist nicht nur unmöglich, die genetische Untersuchung vor der analytischen durchzuführen, weil man nicht eine Entstehung ermitteln kann, ehe man weiß, was entstanden sein soll; und es ist auch nicht nur aussichtslos, weil man so im besten Falle Eine der möglichen Entstehungsweisen feststellen könnte, der immer noch eine andere als ebenso möglich gegenüberstünde; sondern es ist auch überflüssig, weil man bloß die Analysis einer Bewußtseinsart vorzunehmen braucht, um, dem allgemeinen Grundschema nach, auch schon ihre Genesis zu erkennen.

5) In J. St. Mills eben so ausführlich besprochener Darlegung gibt es noch Einen Punkt, dem es zweckmäßig sein dürfte, eine selbständige, wenn auch kurze Betrachtung zu widmen. Ich meine den Gedanken, es könnte im entwickelten Bewußtsein psychische Tatsachen geben, die wir nicht mehr „durch bloße Konzentration unserer Aufmerksamkeit in einfachere Bestandteile zu zerlegen" vermöchten, und die dennoch aus solchen hervorgegangen seien. Das Problem, das an diesem Punkte auftaucht, ist in der

Digitized by Google

Psychologie als das der geistigen Chemie bekannt. J. ST. MILL selbst h sich über dasselbe an anderem Orte[1]) sehr bestimmt geäußert. Er sa dort: „Wenn Eindrücke so häufig zusammen erfahren worden sind, da jeder von ihnen die Vorstellungen der ganzen Gruppe leicht und auge blicklich erweckt, so verschmelzen und verwachsen dieselben manchm miteinander und erscheinen nicht mehr als eine Mehrheit von Vorstellunge sondern als eine einzige — ebenso wie, wenn dem Blick die 7 Farben de Prismas in rascher Folge dargeboten werden, die Empfindung Weiß hervor gebracht wird. Indes, wie es in diesem Falle korrekt ist, zu sagen, da die 7 Farben ... Weiß erzeugen, aber nicht, daß sie wirklich Weiß sind so, scheint mir, sollte man auch in jenen Fällen, in denen eine aus d Verschmelzung einfacher Vorstellungen entstandene zusammengesetzte Vo stellung wirklich als einfach erscheint (d. h. wenn ihre einzelnen Elemen nicht im Bewußtsein unterschieden werden können), sagen, daß sie a jenen einfachen Vorstellungen entstehe, oder von ihnen erzeugt werde, ab nicht, daß sie aus ihnen bestehe." Hiemit kann man sich (unter der Voraus setzung, daß ein solcher Prozeß in der Tat vorkommt) einverstanden erklären Allein eben deswegen scheint mir die Anwendung, welche J. ST. MILL i seiner Polemik gegen COUSIN von diesem Gedanken macht, recht unglüc lich. Er will durch denselben die Priorität der genetischen vor der analytisch Untersuchungsmethode stützen. In Wahrheit jedoch folgt aus ihm schon f die Psychologie, und erst recht für die Weltanschauungslehre, das gera Gegenteil. Jenes: denn wenn selbst unsere vollständige Kenntnis des „u sprünglichen" Bewußtseins die Möglichkeit nicht ausschließt, daß sich im er wickelten Bewußtsein auch noch ganz andere, neuartige psychische Tatsach vorfinden mögen, so ist offenbar, daß eine selbständige Analyse dies letzteren Bewußtseinsformen durch jene genetischen Forschungen gar nic ersetzt werden kann. Und dieses: denn wenn der jeweils von uns unte suchte kosmotheoretische Begriff vielleicht von einer solchen sekundär Bewußtseinstatsache abgezogen ist, so müssen wir über seinen logisch Inhalt notwendig so lange im Unklaren bleiben, als diese Tatsachen nic auf analytischem Wege aufgezeigt sind. Daß die Psychologie der optisch Empfindungen nicht dadurch gewinnen könnte, wenn man, statt von d weißen Farbe, immer nur von der Succession der 7 Regenbogenfarb redete, ist wohl einleuchtend. Doch nicht weniger einleuchtend scheint mi daß jede Untersuchung über die Realität der Außenwelt fruchtlos bleiben mu welche dasjenige, was wir unter einer „realen Außenwelt" verstehen, in bl phänomenale psychische Einzelzustände auflösen will, während sie zugleic die Möglichkeit offen lassen muß, es möchte die dem Begriff der Realit selbst zu Grunde liegende Bewußtseinstatsache vielleicht von solchen Einze zuständen ganz verschieden sein und erst anläßlich einer gewissen Kon bination derselben entstehen. Und dieser Umstand sollte dafür sprech

[1]) Log. VI. 4. 3 (II. S. 432 ff.); vgl. auch JAMES, Psych. I, S. 158 ff.

Digitized by Google

daß das Gebäude der Weltanschauungslehre allein auf der genetischen Psychologie, als auf seiner einzig sicheren Grundlage, errichtet werden könne?

In Wahrheit freilich werden wir uns weigern dürfen, an eine solche *generatio aequivoca* des Psychischen zu glauben, solange sie uns nicht als ein Faktum dargetan, und d. h. solange nicht festgestellt ist, daß jene scheinbare Unanalysierbarkeit nicht einfach auf mangelnder Uebung und Fähigkeit des Analysierens beruht — ein Mangel übrigens, der gewiß gerade bei solchen Denkern nicht wundernehmen dürfte, welche von den genetischen Problemen so präoccupiert sind, daß sie denselben schwerlich die zu jener Uebung nötige Muße absparen können. Denn was hier behauptet wird, ist nicht weniger als das Vorkommen von Bewußtseinstatsachen, die weder Vorstellungen noch Gefühle oder Verstandestätigkeiten sind, mithin weder der rezeptiven noch der reaktiven Erfahrung angehören. Vorstellungen nämlich können sie (obwohl J. St. Mill dies vorauszusetzen scheint) auf keinen Fall sein: denn dies ist ja nur ein Gesamtname für Wahrnehmungen und Phantasmen; Wahrnehmungen aber sind nicht etwas der Association gegenüber Sekundäres, sondern deren Voraussetzung; und Phantasmen reproduzieren ihren Elementen nach irgend welche Wahrnehmungen, was doch bei den fraglichen Bewußtseinstatsachen gerade nicht der Fall sein soll. Und Gefühle oder Verstandestätigkeiten? Solche entstehen allerdings anläßlich des Nebeneinander mehrerer Vorstellungen, wie z. B. das Vergleichungsbewußtsein dartut; allein niemals bewirken sie eine Verdunkelung dieser einzelnen Vorstellungen, wie denn z. B. zwei verglichene Qualitäten durch das Vergleichen gewiß nicht aus dem Bewußtsein verschwinden. Die Existenz einer dritten Klasse von Bewußtseinstatsachen jedoch darf man zwar gewiß nicht von vorneherein für unmöglich erklären; indes wird es doch ein rationelles Verfahren sein, nach dem Grundsatze *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* ihre Anerkennung stets erst dann ernstlich ins Auge zu fassen, wenn es sich als aussichtslos erwiesen hat, eine gegebene Bewußtseinsart unter Heranziehung der beiden unbezweifelten Klassen von psychischen Phänomenen zu analysieren.

Wir haben dieses ausgeführt, um folgende logische Situation uns klar zu machen, auf die wir gleich im nächstfolgenden uns werden berufen müssen. Die ideologische Deutung eines kosmotheoretischen Begriffs kann immer dann als widerlegt gelten, wenn es sich als unmöglich erweist, die jenem Begriffe zu Grunde liegende Bewußtseinsart auf analytischem Wege in Vorstellungen zu zerlegen. Denn gesetzt selbst, ihre analytische Reduktion auf Vorstellungen und Gefühle scheiterte gleichfalls, und sie müßte daher im Sinne von J. St. Mills „geistiger Chemie" jener dritten Klasse schlechthin unanalysierbarer Bewußtseinstatsachen zugerechnet werden, so könnte sie doch nicht als Vorstellung gelten, weil die Elemente jeder Vorstellung sich im Bewußtsein als Wahrnehmungsinhalte müssen aufzeigen lassen. Ist nun in Bezug auf einen kosmotheoretischen Begriff die ideologische Deutung erst einmal auf solche Art widerlegt, dann ist zunächst die

Digitized by Google

Analysis mit Berücksichtigung der anderen bekannten Klasse von psychischen Elementen, somit die Deutung des fraglichen Begriffes nach dem pathempirischen Verfahren, zu versuchen; und erst wenn auch dieses erfolglos bleiben sollte, darf auf jene problematische dritte Klasse rekurriert werden. Man gestattet uns vielleicht, diesen methodischen Grundsatz gelegentlich abkürzend als die pathempirische Präsumption zu bezeichnen. Wir werden von ihr im folgenden alsbald eine Anwendung machen können und haben zu diesem Zwecke das Vorstehende hier eingeschaltet.

6) Es erübrigt uns nur mehr, das sekundäre Interesse auseinanderzusetzen, das trotz alledem die Weltanschauungslehre gelegentlich an Fragen der genetischen Psychologie wird nehmen müssen. Und zwar sind hier drei Fälle zu unterscheiden. Ehe ich jedoch von diesen spreche, möchte ich mir Nachsicht erbitten für eine Heranziehung der genetischen Probleme, die unter ihnen nicht begriffen ist sich aber im Verlaufe unserer Untersuchungen vielleicht dennoch hier und da ereignen könnte. Ich meine die Möglichkeit, daß der Verfasser selbst gelegentlich ohne es zu wissen der Macht der psychogonischen Ueberlieferung erliegen möchte. Denn unter ihrem Einflusse ist es uns Allen so sehr zur zweiten Natur geworden, psychologische Fragen zunächst im genetischen Sinne aufzufassen, daß die bloße Erkenntnis des Einzelnen diesen *Habitus* seines Denkens schwerlich ganz wird vernichten können. Um so weniger, als er natürlich viele, wenn nicht die meisten seiner psychologischen Ansichten vor der Erringung jener besseren Einsicht und deshalb in psychogonischer Form gewonnen haben wird. Und die Spuren dieser psychologischen Entstehungsweise werden wohl auch noch der systematischen Darstellung trotz entgegenwirkender Vorsätze und Bemühungen oft genug anhaften. So viel also zur vorgreifenden Entschuldigung etwaiger Inkonsequenzen. Jetzt dagegen zu jenen drei Fällen, in denen, wie mir scheint, eine Berücksichtigung genetischer Probleme auch für den Kosmotheoretiker zulässig ist.

Ihre erste Gruppe wird veranlaßt durch solche Bewußtseinsarten deren Ausbildung nicht im Dunkel infantiler, sondern im hellen Lichte weiter vorgeschrittener Entwickelung erfolgt. Beispielshalber erinnere ich an die seinerzeitige Bemerkung (§ 11. 1), daß die äußeren Objekte (ontogenetisch wie phylogenetisch) zuerst als lebende Wesen und erst später als tote Dinge aufgefaßt werden. Wo in solcher Weise die psychologische Genesis ohne spekulative Konstruktionen empirisch festgestellt ist oder doch festgestellt werden kann, da darf sie auch unbedenklich herangezogen werden. Denn zum mindesten kann man auf diesem Wege eine etwa entgegenstehende und auch die Analysis

Digitized by Google

berührende Theorie widerlegen. Behauptet z. B. eine solche, die Bewußtseinsart m entstehe aus den Vorstellungen α, β, γ, so involviert diese Behauptung die andere, es bestehe entweder m auch aus diesen selben Elementen oder es sei doch ein durch ihr Zusammentreten bedingtes psychisches Phänomen *sui generis*, enthalte aber jedenfalls neben α, β, γ keine anderen, analytisch aufzeigbaren Bestandteile, somit auch nicht etwa das Gefühl μ; und dann genügt natürlich der Nachweis, daß m empirisch vor bloßem α, β, γ auftrete, um ihre Haltlosigkeit darzutun und damit der analytischen Gleichung $m = (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$ die Bahn zu eröffnen.

Doch auch wo die Genesis nicht empirisch zu ermitteln ist, kann mitunter eine ähnliche vorbereitende Arbeit in besonders faßlicher Weise dadurch geleistet werden, daß man zeigt, eine Bewußtseinsart könne nicht aus gewissen psychischen Elementen entstehen. So haben wir z. B. oben (§ 32. 4) darauf hingewiesen, daß das Erwartungsbewußtsein nicht aus Vorstellungsinhalten entstehen könne, weil diese, solange nicht ein Erwartungsbewußtsein schon vorausgesetzt wird, immer nur als gegenwärtig oder vergangen gedacht werden könnten — und dadurch haben wir der Erkenntnis vorgearbeitet, daß ein Gefühl das charakteristische Moment dieser Bewußtseinsart darstellen müsse. Schematisch ausgedrückt liegt dann die Sache so, daß wir wiederum der Behauptung gegenüberstehen, m sei aus α, β, γ entstanden, und nun zeigen, daß diese „Entstehung" nur möglich sei, wenn entweder eines der α, β, γ das m schon in sich schließe (in welchem Falle natürlich von einer Entstehung nicht die Rede sein kann) oder wenn m, mag es auch aus α, β, γ „entstanden" sein, dennoch etwas von der Summe dieser Elemente (somit von $\alpha + \beta + \gamma$) Verschiedenes sei. Denn im letzteren Falle wird nun auf Grund dessen, was wir oben die pathempirische Präsumption nannten, erst die analytische Gleichung $m = (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$ zu prüfen sein, ehe wir ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen brauchen, es könnte m selbst ein (im analytischen Sinne) letztes psychisches Element bedeuten. Freilich ist nun hier, streng genommen, die genetische Darstellung nicht etwas dem angestrebten Nachweis Wesentliches. Man könnte ja ebensowohl auch direkt zeigen, daß m etwas anderes ist als $\alpha + \beta + \gamma$: daß z. B. die Erwartung nicht zusammenfallen kann mit irgend einer associativ verknüpften Gruppe solcher Vorstellungsinhalte, von welchen jeder einzelne als gegenwärtig oder vergangen erlebt wird. Allein es kann in solchen Fällen kaum schaden, der psychogonischen Spekulation auf ihrem eigenen Boden entgegenzutreten, besonders vor einem

Digitized by Google

Forum vorzugsweise genetisch denkender Psychologen, die überhaupt nicht geneigt sind, einer rein analytischen Untersuchung ernste Beachtung zu schenken. Und das Risiko, das wir so auf uns nehmen, ist meist weniger bedenklich als das der bekämpften Annahme. Gesetzt nämlich, m sei zwar analytisch gleich $(\alpha, \beta, \gamma) + \mu$, „entstehe" jedoch genetisch nicht aus diesen Elementen, weil μ gar nichts anderes ist als unsere Reaktion auf das Zusammen von α, β, γ und somit vor deren Zusammentreten (also vor dem Auftreten von m) überhaupt im Bewußtsein nicht vorkommt; so ist es doch immer noch wünschenswerter, es glaubt jemand an die richtige Analysis $m = (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$ und darum (seinen Denkgewohnheiten nach) auch an die unrichtige Genesis $m > (\alpha, \beta, \gamma) + \mu$, als er glaubt an die unrichtige Genesis $m > \alpha, \beta, \gamma$ und darum auch an die unrichtige Analysis $m = \alpha + \beta + \gamma$; denn hier gründet er auf eine falsche Genesis eine falsche Analysis, dort dagegen leitet er nur aus einer wahren Analysis eine falsche Genesis ab.

Endlich kann die genetische Frage auch bei Anerkennung und Durchführung der pathempirischen Methode noch in Einer besonderen Klasse von Fällen mit Recht aufgeworfen werden — unbeschadet des allgemeinen Satzes, daß ein Gefühl nie in demselben Sinne „erworben" sein kann wie ein Vorstellungsinhalt. Dies trifft nämlich zu, wenn das betreffende Gefühl einem Komplex von Vorstellungsinhalten *eingelegt* oder in anderer Weise zugeschrieben wird. Auch hier möge man eine schematische Darstellung verzeihen und im übrigen das oben (§ 21. 7—10) über Endopathie Gesagte sich vergegenwärtigen. Nehmen wir an, dem Komplex a b c sei das Gefühl μ eingelegt, und es werde auf Grund dieses endopathischen μ von dem Komplex das Prädikat m ausgesagt. Dann versteht sich (nach § 32. 4) von selbst, daß μ der reaktiven und nicht der rezeptiven Erfahrung angehört, mithin (in dem dort dargelegten Sinne) nicht erworben, sondern angeboren ist. Indes, dies gilt doch nur, sofern μ ein *Gefühl* ist. Sofern es jedoch ein *endopathisches* Gefühl ist, bleiben noch immer mehrere Möglichkeiten der Genesis offen. Denn erstens kann sich die Sache so verhalten, daß μ zuerst *idiopathisch* erlebt und erst später auf a b c übertragen wird: dies können wir die Genesis nach dem *Associationsschema* nennen, und ihr werden wahrscheinlich alle diejenigen zuneigen, welche von ideologisch-aposterioristischen Ueberzeugungen herkommend dem Pathempirismus sich zuwenden sollten. Es ist aber nun zweitens auch denkbar, daß μ wenigstens grundsätzlich zuerst *endopathisch* und erst später auch als Tatsache

Digitized by Google

des eigenen Bewußtseins erlebt werden könnte, d. h. daß wir auf a b c mit einem endopathischen μ auch dann reagieren würden, wenn bis dahin zu einem idiopathischen μ-Erlebnis noch keine Veranlassung vorgelegen hätte: und dies können wir als die Genesis nach dem Reflexschema bezeichnen, welche sich vorzugsweise bei denjenigen größerer Beliebtheit erfreuen dürfte, welche kritizistisch-aprioristische Denkgewohnheiten mitbringen. Allein es ist endlich auch noch ein dritter Fall möglich, nämlich der, daß der Komplex a b c in uns eine physische Reaktion auslöst, die unter anderen Umständen von einem idiopathischen μ begleitet wäre, angesichts jener Art der Auslösung aber die Einlegung dieses Gefühles in jenen Komplex zur Folge hat: und dies können wir die Genesis nach dem Indifferenzschema nennen, da in diesem Falle zwar das Gefühl selbst auf dem normalen Wege bedingt, die bedingende Tatsache dagegen reflektorisch erzeugt wird, und es daher für die Genesis der Einlegung keinen Unterschied macht, ob μ zuerst endopathisch oder zuerst idiopathisch erlebt wird.

Als Beispiel dieser Fragestellung führe ich hier nur das Bewußtsein von fremden Affekten an. Denn hier ist die Sachlage besonders deutlich. Das Bewußtsein davon nämlich, daß ein Erwachsener zornig ist, kann in dem Kind entstehen: erstens, wenn es früher schon selbst zornig gewesen ist und jetzt an dem Andern ein Symptom seines damaligen Zornes wahrnimmt (Associationsschema); zweitens, wenn es einen Instinkt gibt, der zur Folge hat, daß das Kind einem Menschen, an dem es einen bestimmten Ausdruck wahrnimmt, ohne weiteres Zorn einlegt, und zwar auch dann, wenn es selbst noch niemals Zorn empfunden hat (Reflexschema); und drittens, wenn es den wahrgenommenen Gesichtsausdruck des Zornigen reflektorisch nachahmt, wenn dieser Ausdruck in ihm selbst das Gefühl des Zornes erzeugt, und wenn ein auf solche Art erzeugter Zorn sofort jenem Menschen eingelegt wird, dessen Ausdruck den ganzen Prozeß veranlaßt hat (Indifferenzschema). Wir werden jedoch seinerzeit sehen, daß dieselben Möglichkeiten auch bei mehreren anderen, viel verhandelten und kosmotheoretisch hochbedeutsamen Bewußtseinsarten bestehen.

Meine persönliche Ansicht geht nun dahin, daß in den meisten dieser Fälle das Indifferenzschema den Tatsachen am besten entspricht, daß jedoch in einigen anderen das Associationsschema heranzuziehen ist, während das Reflexschema in jenen hier besprochenen Fällen, in denen das fragliche Gefühl auch einer idiopathischen Erlebnisweise

Digitized by Google

fähig ist, wohl überhaupt nur ausnahmsweise eine konkrete Anwendung erfordert. (Man erinnere sich einstweilen an § 11. 7.) Allein uns geht hier nicht diese sachliche, sondern allein die methodologische Seite der Frage an. Und da muß denn vorerst wiederholt werden, daß auch diese ganze Gruppe von Fragestellungen *für die* Weltanschauungslehre gar kein unmittelbares Interesse besitzt; *denn* für den Inhalt ihrer Begriffe kann es nur darauf ankommen, welches Bewußtsein ihnen zu Grunde liegt, nicht aber darauf, was sich zugetragen haben mag, ehe noch ein solches Bewußtsein vorhanden war. Und ohne Zweifel ist die wissenschaftlich korrekteste Stellungnahme zu dieser letzteren Frage die empirische Beobachtung und nicht die spekulative Konstruktion. Allein inmitten von Denkrichtungen, welchen eine Beantwortung gerade dieser Frage als das wichtigste Erfordernis einer kosmotheoretischen Doktrin erscheint, kann sich die Weltanschauungslehre mit der Proklamierung jenes allgemeinen Grundsatzes nicht begnügen. Sie muß vielmehr in jedem einzelnen wichtigen Falle zeigen, welche Gestalt das genetische Problem auf Grund der pathempirischen Methode annimmt; welche Möglichkeiten sich entsprechend den drei Schemen ergeben; durch welche (praktisch ausführbaren oder doch theoretisch denkbaren) Beobachtungen zwischen ihnen eine Entscheidung getroffen werden könnte; und welche allgemeineren Erwägungen von vorneherein die eine oder andere derselben zu begünstigen scheinen.

In diesem apologetischen Sinne werden wir demnach mit genetischen Problemen noch häufig genug zu tun haben. Und auch zusammenfassend werden wir das Ergebnis dieses langen Paragraphen aussprechen dürfen in dem Satze: ein primäres Interesse an Fragen der genetischen Psychologie hat die Weltanschauungslehre überhaupt nicht, und das sekundäre Interesse, das sie allerdings an ihnen nimmt, wird ihr aufgedrängt durch die Verirrungen der psychogonischen Spekulation, von denen sie sich nicht frei erhalten kann, ohne in jedem Falle die Irrelevanz der psychogenetischen Fragen für die kosmotheoretischen Aufgaben nachzuweisen.

§ 38

Indem sich die Weltanschauungslehre der pathempirischen Methode bedient, macht sie (nach § 33 und § 36) die Voraussetzung, daß jede Bewußtseinstatsache entweder den Vorstellungen oder den Gefühlen zugezählt werden könne. Hiemit soll jedoch diese Einteilung der psychischen Erschei-

Digitized by Google

nungen keineswegs als die allein mögliche, sondern nur als die für die Weltanschauungslehre zweckmäßigste hingestellt werden.

Insbesondere soll nicht geleugnet werden, daß es von anderen Gesichtspunkten aus sich empfehlen kann, neben Vorstellungen und Gefühlen noch Begehrungen als eine dritte Art des Psychischen anzuerkennen, während wir dieselben von unserem Gesichtspunkte aus allerdings zu den Gefühlen rechnen müssen — wogegen die Annahme besonderer, von den Gefühlen verschiedener Verstandestätigkeiten sich aus sachlichen Gründen als unstatthaft erweist.

Ebensowenig soll behauptet werden, daß Vorstellungen und Gefühle sich in eindeutiger Weise gegeneinander abgrenzen lassen: vielmehr kommt einerseits ohne Zweifel ein Uebergang einer und derselben Bewußtseinstatsache aus der Einen dieser Klassen in die andere vor; und andererseits führen die verschiedenen Kriterien, die man anzuwenden versuchen kann, zu verschiedenen Grenzbestimmungen, indem insbesondere die sogenannten Organempfindungen bald in die Eine, bald in die andere, bald teils in die Eine, teils in die andere Klasse zu fallen scheinen. Für die Weltanschauungslehre dagegen empfiehlt sich am meisten das Verfahren, sämtliche Organempfindungen noch zu den Gefühlen zu rechnen und deshalb als Vorstellungen bloß die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmungen und der ihnen entsprechenden Phantasmen zu bezeichnen.

Hieraus ergibt sich dann, daß die Anwendbarkeit der pathempirischen Methode auch nicht an das Fehlschlagen jener Versuche geknüpft ist, die bald alle Gefühle überhaupt, bald alle bis auf Lust und Unlust in Vorstellungen und speziell in Organempfindungen auflösen wollen, so problematisch deren Ergebnisse auch bisher sein mögen. Allein um so mehr muß die Weltanschauungslehre daran festhalten, daß der Begriff des Gefühls in ihrem Sinne unmöglich auf den der Lust- und Unlustzustände eingeschränkt werden kann.

ERLÄUTERUNG

1) Das Teilgebiet der Psychologie, das wir hier zu betreten genötigt sind, befindet sich in einem ziemlich trostlosen Zustande. Sachliche Schwierigkeiten, gedankliche Unklarheiten und unfruchtbare Wortstreitigkeiten haben sich vereinigt, um hier ein Chaos der Verwirrung zu erzeugen, das selbst in dieser Wissenschaft kaum seinesgleichen hat. Wir müssen uns damit begnügen, durch dieses Dickicht uns einen Weg zu bahnen, der für die Zwecke der Weltanschauungslehre ausreichend ist. Dazu aber wird es vielleicht am dienlichsten

Digitized by Google

sein, wenn wir gleich anfangs den Zielpunkt der Erörterung an einem schematischen Beispiel uns vor Augen stellen, alles Strittige dabei nach Möglichkeit beiseite lassend.

Vor mir liege eine Münze, deren Gepräge eine stehende Figur zeigt. Dieselbe kann mir zu verschiedenen Aussagen den Anlaß geben: die Münze ist silberweiß; ich kann sie berühren; sie liegt rechts vor mir; sie hat einen ästhetischen und einen ökonomischen Wert; die Figur ihres Gepräges steht aufrecht mit vorgeneigtem Kopf. Es ist klar, daß die 3 letzten dieser Aussagen einen anderen Charakter haben als die beiden ersten. Daß die Münze silberfarben ist, weiß ich, weil ich sie sehe; daß sie berührt werden kann, weiß ich, weil ich sie betastet habe. Jenes ist mithin ein Wahrnehmungs-, dieses ein Phantasie-Inhalt; beides sind Vorstellungsinhalte. Das sind die in den drei andern Aussagen angegebenen Bestimmungen nicht. Die eigentümlichen Spannungen in Rumpf und Nacken, welche für die aufrechte Stellung und für die Neigung des Kopfes charakteristisch sind, kann ich nicht durch meine Sinne an der Münze wahrnehmen. Ich kann sie unmittelbar (idiopathisch) nur an meinem eigenen Körper erleben. Erlebe ich sie (endopathisch) an der Figur der Münze, so sprechen wir von Einlegung. Eine solche Redeweise hätte in Bezug auf Farbe und Berührbarkeit keinen Sinn. Ich kann zwar auch meinen eigenen Leib sehen und betasten, indes nur ganz in derselben Weise wie andere Dinge: von jener unmittelbaren Beziehung auf mich, die bei den Spannungserlebnissen sich zeigt, findet sich hier keine Spur. Aehnlich steht es mit den Werten. Sage ich von der Münze ästhetischen und ökonomischen Wert aus, so lege ich ihr damit die Eigenschaften bei, gefällig und begehrbar zu sein. Doch auch Gefallen und Begehren kann ich unmittelbar bloß in mir selbst erleben; und nur mittelbar kann ich diese Erlebnisse mit der Münze in Beziehung setzen — zwar gewiß nicht durch Endopathie; denn es ist nicht die Meinung, daß sie Gefallen oder Begehren erleben würde, wenn sie Bewußtsein hätte (vgl. über dieses „Kriterium der Endopathie" § 21. 9!); aber doch auf eine andere und später näher zu besprechende Weise. Und wiederum ähnlich verhält es sich mit der Lage „rechts vor mir." Meine optischen und haptischen Wahrnehmungen sind ganz die gleichen, ob ich nun die Münze rechts oder links vor mir sehe, sie mit der rechten oder linken Hand betaste. Die Unterschiede, welche hier bestehen, kann ich vielmehr ebensowohl an meinem eigenen Leibe, ja unmittelbar an ihm allein erleben: wenn ich etwa mit geschlossenen Augen, und ohne die Haut meines Rumpfes zu berühren,

Digitized by Google

den rechten und den linken Arm biege oder ausstrecke. Nur mittelbar — und zwar auf eine dritte Weise, die weder bei den Spannungs- noch bei den Schönheitserlebnissen Anwendung findet — kann ich daher die Prädikate Rechts und Links auf die Münze übertragen. Wir können somit (vorbehaltlich späterer Einschränkungen und Berichtigungen) vorläufig sagen: die Erlebnisse der Einen Gruppe haben Eigenschaften zum Inhalt, die nur einem Objekt angehören können, und die, wenn sie dennoch auf das Subjekt übertragen werden, dieses nur als ein Objekt wie die andern (den eigenen Leib) darzustellen vermögen; die Erlebnisse der anderen Gruppe sind Zustände, die nur einem Subjekt angehören können, und die, wenn sie dennoch auf ein Objekt übertragen werden, dasselbe nur entweder selbst als ein Subjekt (Endopathie) oder doch in einer Relation zu einem Subjekt (die beiden anderen Weisen der Gefühlszuschreibung) darzustellen vermögen.

Es ist nun evident, daß dieser Unterschied für die Weltanschauungslehre von vorzüglicher Bedeutung sein muß. Denn offenbar trennt er (ganz allgemein gesprochen) jene Bewußtseinstatsachen, durch die wir das Aeußere, von denen, durch die wir das Innere der Dinge erfassen, also auch unsere Erkenntnis, sofern sie auf die naturhafte und sofern sie auf die geistige Seite der Welt sich richtet. Wenn aber die Weltanschauungslehre überhaupt (nach § 7) die Widersprüche zwischen den Begriffen der Einzelwissenschaften auszugleichen hat, so versteht sich von selbst, daß dabei der große Gegensatz der Natur- und der Geisteswissenschaft eine entscheidende Rolle spielen wird. In der Tat haben wir ja diesen Gegensatz als den der Erfahrungsinhalte und der Erfahrungsformen zur Genüge kennen gelernt. Wenn wir daher (nach § 33) jene auf Vorstellungen, diese auf Gefühle zurückführen, so muß es uns vor allem darum zu tun sein, diese psychologischen Begriffe in einem solchen Sinne und in einer solchen Abgrenzung zu gebrauchen, daß sie jene kosmotheoretischen Kategorien in der Tat zu fundieren im stande sind. Damit ist jedoch in Kürze bereits dasjenige begründet, was in diesem Paragraphen dargelegt werden soll. Denn es ist insbesondere dargetan, daß wir nur die sinnlichen Wahrnehmungen und die ihnen entsprechenden Phantasmen als Vorstellungen betrachten dürfen, wenn eben nur diese unmittelbar äußere Eigenschaften zum Inhalte haben; und daß wir auch die Organempfindungen zu den Gefühlen rechnen müssen, wenn eben auch diese innere Zustände darstellen. Es kommt jetzt nur darauf an, diesen Gesichtspunkt in steter Auseinandersetzung mit

Digitized by Google

anderen Ansichten zu entwickeln und eben dadurch auch das bisher absichtlich nur sehr allgemein und unbestimmt Angedeutete näher auszuführen und genauer zu bestimmen.

2) Diese Auseinandersetzung können wir beginnen, indem wir zunächst jene Ansichten ins Auge fassen, welche neben Vorstellung und Gefühl auch andere oberste Arten des Psychischen anerkennen; und zwar kommt hier vor allem die alte Lehre in Betracht, welche Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen für die drei Grundklassen seelischer Tatsachen erklärt. Dies hat in der Tat Vieles für sich. So wie man etwa von der süßen Empfindungsqualität des Zuckergeschmackes die angenehme Gefühlsqualität desselben unterscheiden kann, so scheint sich auch der Drang nach Aenderung von dem Unlustcharakter des Schmerzes deutlich abzuheben. Ja noch mehr! Wie sich die Vorstellungen leicht in eine Reihe ordnen lassen, die mit nahezu völliger Abwesenheit des Gefühls beginnt und mit nahezu ausschließlicher Herrschaft desselben endet (etwa: Gesicht und Berührung, Schall, Temperatur, Geruch, Geschmack, Schmerz, Hunger oder Ekel), so scheinen die Begehrungen einer solchen Anordnung fähig zu sein, in welcher das Gefühlsmoment stetig an Bedeutung abnimmt (etwa: Sehnsucht, Drang, Begierde, Wunsch, Willensentschluß). Kombiniert man diese beiden Reihen, so erhält man eine offenbar ziemlich vollständige Uebersicht der einfachsten psychischen Tatsachen: die Gefühle nehmen dann die Mitte ein und stellen gewissermaßen den Indifferenzpunkt dar, in dem sich die rezeptiven und die reaktiven Erlebnisse berühren, und von dem aus nach beiden Seiten eine stetige Zunahme des Vorstellungs- resp. Begehrungscharakters festzustellen ist. Und natürlich liegt es dann ebenso nahe, das Gefühl genetisch für das primäre psychische Datum zu halten, aus dem sich Vorstellungen wie Begehrungen erst späterhin differenzieren, wie ihm physiologisch Gehirnvorgänge zuzuordnen, welche den Uebergang von dem Ende der sensorischen zum Beginn der motorischen Nervenprozesse bilden. In der Tat glaube ich, daß gegen diese Einteilung von rein psychologischen Gesichtspunkten aus schwerlich eine entscheidende Einwendung zu erheben wäre.

Dagegen ist es nach dem oben Gesagten klar, daß für kosmotheoretische Zwecke die Trennung der Begehrungen von den Gefühlen durchaus zweckwidrig wäre. Denn die Sehnsucht oder der Wunsch bestimmt ebensowenig eine Eigenschaft am Objekt wie die Trauer oder die Sympathie, sondern beide sind in gleicher Weise Zustände des Subjekts; ja auch der Willensentschluß hat noch gerade

Digitized by Google

sowenig eine äußere Qualität eines Gegenstandes zum Inhalt wie etwa die sogenannte Spannungsempfindung, sondern kann ihm nur wie diese als sein innerer Zustand eingelegt werden. Es wäre deshalb nicht nur eine unnütze Mühe, wenn die Weltanschauungslehre jedesmal, wenn sie ein Formerlebnis untersucht, auf die (wegen jenes stetigen Ueberganges gar nicht immer leichte) Feststellung sich einlassen müßte, ob sie es mit einer Begehrung oder mit einem Gefühl im engeren Sinne des Wortes zu tun hat, sondern es würde auf diese Weise auch auseinandergerissen, was für ihre Zwecke durchaus zusammengehört, da eben beide Arten von Erlebnissen in gleicher Weise Formbegriffen zu Grunde liegen. Ein zusammenfassender Ausdruck ist vielmehr aus diesen Gründen unbedingt gefordert; und ich glaube nicht, daß das Wort *Gefühl* nach dem gewöhnlichen oder dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche auf den engeren Begriff so entschieden eingeschränkt wäre, daß wir es nicht ohne erheblichen Anstoß im weiteren Sinne verwenden könnten. Dies wird daher im folgenden durchweg geschehen, ohne daß wir indes damit denjenigen gegenüber, die aus psychologischen Gründen Gefühle und Begehrungen glauben trennen zu müssen, mehr als eine terminologische Differenz zum Ausdrucke bringen möchten.

3) Die Einteilung des Psychischen in die hier besprochenen drei Gruppen geht in gewissem Sinne auf PLATON [1]) zurück, der den 3 von ihm unterschiedenen Seelenteilen Erkenntnis, Affekt und Begierde als ihre eigentümlichen Funktionen zuteilt. Nach einigen Vorläufern hat dann KANT [2]) die „Seelenvermögen" eingeteilt in „das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen", und diese Einteilung ist seither niemals wieder ganz verdrängt und namentlich von HAMILTON [3]) und LOTZE [4]) verteidigt worden. Auch der Verfasser hat sie an verschiedenen Orten [5]) sich angeeignet und in den oben angedeuteten Richtungen ausgeführt. Wenn er jetzt seine Terminologie ändert, so bewegt ihn dazu hauptsächlich der Umstand, daß dieselbe auf diese Weise mit der jener Denker zur Deckung gebracht wird, von denen wir schon früher (§ 33. 2) gehört haben, daß sie die Einteilung der Bewußtseinstatsachen in Vorstellungen und Gefühle als die fundamentale betrachten.

4) Etwas anders gestaltet sich unsere Stellung zu jenen Lehren, welche neben Vorstellungen (sinnlichen Wahrnehmungen nebst entsprechenden Phantasmen) und Gefühlen nicht Begehrungen, sondern Verstandestätigkeiten oder doch spezifische Denkerleb-

[1]) Resp. IV, p. 441 a. [2]) Kr. d. Urt., Einleitg. III (WW. IV, S. 16). [3]) Lectures II, S. 415 ff. Hier auch die Stellen aus KANTS Vorgängern. [4]) Mikr. I, S. 198 ff. [5]) Grundlegung S. 52 ff.; Hedonismus S. 5 ff.; Welt. als g. Er. S. 219 ff.

Digitized by Google

nisse — neuerdings auch Akte genannt — als eine besondere Art des Psychischen anerkennen. Insofern hiemit auf wirkliche Operationen des Intellekts gezielt wird, welche derselbe mit den Vorstellungen ausführen soll, haben wir diesen Standpunkt schon oben (§ 32. 1—2) besprochen und jene Operationen durchaus aus dem Bereiche des Bewußtseins verwiesen. Allein sofern auf dieses dramatische Element der Theorie verzichtet wird, scheint zunächst eine ähnliche Auseinandersetzung mit ihr möglich wie mit der Lehre von den Begehrungen. Wird nämlich nur behauptet, es gebe eigenartige Erlebnisse des Vergleichens, Beziehens, Auffassens, Verstehens, Urteilens, Glaubens usw., kurz des Denkens, welche sich von den (sinnlichen) Vorstellungen ebenso unterschieden wie von den Gefühlen, so könnte man versucht sein, demgegenüber zu sagen: „Insofern auch diese Erlebnisse nur subjektiver Art sind und nicht wie Gelb oder Hart ein Objekt aufbauen können, muß die Weltanschauungslehre sie — als bloße Weisen des inneren Zumuteseins — freilich auch zu den Gefühlen rechnen. Doch soll deswegen das Recht der Psychologie nicht bestritten werden, auch diese ‚Akte' von den Gefühlen im engeren Sinne zu unterscheiden. Und auch der Kosmotheoretiker darf hier seine Abneigung gegen Wortstreitigkeiten bekunden: entweder dadurch, daß er geradezu der Bezeichnung ‚Akte' sich bedient und nur Ein für allemal ausspricht, daß ihm ‚Akte' und ‚Gefühle' zu Einer gemeinsamen Hauptklasse des Psychischen den Vorstellungen gegenüber sich vereinigen; oder doch dadurch, daß er die Akte als intellektuelle Gefühle von den Affekten als den emotionellen Gefühlen trennt". Allein eben weil dieses letztere unmöglich ist, kann der Streit auf diese friedliche Art überhaupt nicht geschlichtet werden. Denn es steht nicht so, als ob die Denkerlebnisse miteinander enger verwandt wären als mit den Affekten: vielmehr verraten fast alle Glieder der ersteren Gruppe die innigsten Beziehungen zu einer Familie der letzteren. Dies wird sich uns natürlich voll und ganz erst im Verlaufe unserer Untersuchungen herausstellen. Hier müssen wir uns damit begnügen, es an einigen Beispielen teils rückweisend teils vorgreifend darzutun. Ich erinnere zunächst an die Gefühle, die uns bei der Entwickelung des pathempirischen Identitätsbegriffes (§ 21) vorgekommen sind. Wir sprachen da zunächst von der Rekognition als dem gefühlsmäßigen Erlebnis des Wiedererkennens. Schon damals bemerkten wir, dasselbe stelle sich dar als ein Chok; und dies allein würde seine Trennung von den Affekten gerade aus psychologischen Gesichtspunkten sehr erschweren. Allein die emotionelle Natur dieses

Digitized by Google

Erlebnisses tritt unter günstigen Bedingungen noch weit unzweideutiger hervor. Denn es braucht nur hinreichend vorbereitet und doch wieder hinreichend unerwartet einzutreten, um als tragische ἀναγνώρισις die tiefste seelische Erschütterung in sich zu schließen und sich als jene spezifische Quelle der Rührung zu erweisen, die es ist. Daran schloß sich die Parität als das gefühlsmäßige Erlebnis der Gleichheit. Dieses ist natürlich nicht zu trennen von dem Erlebnis der Verschiedenheit. Allein der Gefühlschok, in dem der Uebergang zu etwas Verschiedenem sich dem Bewußtsein kundgibt, bedarf wiederum nur günstiger Umstände, um zu den Gemütsbewegungen bald des Befremdens, bald der Ueberraschung sich zu steigern, welch letztere wiederum als gemeinsamer und wesentlicher Bestandteil in Schreck und Jubel eingeht. Endlich war dort weiter die Rede von der Ichkontinuität (dem Gefühle der Ichstetigkeit). Dieses aber erkannten wir natürlich (§ 17. 2; 21. 12) als einen besonderen Fall der Kontinuität (Gefühl der Stetigkeit) in ihrem Gegensatze zur Variation (Gefühl der Aenderung). Und abermals bedarf es nur geeigneter Umstände, damit diese in die ohne Zweifel emotionellen Zustände der Langweile und der Unterhaltung übergehen. Endlich haben wir öfter bemerkt, dem Begriffe der Zukunft liege das Erlebnis der Erwartung zu Grunde. Doch dieses braucht nur eine sehr geringe Steigerung zu erfahren, damit wir es als Ungeduld bezeichnen, und über den affektiven Charakter dieses Zustandes kann wohl ein Zweifel nicht bestehen. Ich nehme nun weiter einiges künftige vorweg. Wo es sich um den Sinn und die Richtigkeit des Ausdrucks handeln wird, werden wir ohne Zweifel eine Bewußtseinsart kennen lernen, welche die Worte als gebräuchliche und darum mit einer logischen Bedeutung verbundene charakterisiert. Dieses Bewußtsein indes kann dann natürlich nicht prinzipiell getrennt werden von anderen Erlebnissen, in denen wir gleichfalls etwas als gebräuchlich erfassen: z. B. von dem Gefühl für das Anständige und der Sitte Gemäße; und von hier ist nur noch Ein Schritt zu den spezifisch moralischen Reaktionen, von denen auch der entschiedenste moralische Rationalist jedenfalls die Entrüstung als eine Gemütsbewegung wird gelten lassen müssen. Ebenso weist schon die Sprache auf das Gemeinsame in jenen Erlebnissen hin, die einerseits den Begriffen des logisch Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen, andererseits jenen des physisch Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen zu Grunde liegen; und daß diese letzteren dem affektiven Gebiete angehören, tritt alsbald hervor, wenn wir uns

Digitized by Google

ihrer Verwandtschaft mit den Gefühlen des Vermögens, der Macht, des Uebermutes; des Unvermögens, der Ohnmacht, der Verzweiflung; und endlich des Müssens, Bezwungen-, Ueberwältigtwerdens erinnern. Ebenso leuchtet es wohl auch *schon an* dieser Stelle ein, daß die Bewußtseinsarten der Bejahung und Verneinung ein Element enthalten, das ihnen mit denen des Gefallens und Mißfallens, der Billigung und Mißbilligung, des Wünschens und Verabscheuens, der Liebe und des Hasses gemeinsam ist. Und endlich ist auch das Bewußtsein, mit einem Andern, Fremden, Aeußeren, kurz mit einem Du, in Verkehr zu stehen, doch eigentlich nur ein gemeinsames Moment in den beiden Bewußtseinsarten, in denen wir eine Beziehung zu einem freundlichen oder feindlichen Wesen erleben, und die gewiß nicht spezifische Denkerlebnisse, sondern Gemütsbewegungen sind. Diese beiden Arten des Erlebens scharf zu trennen ist daher gerade aus psychologischen Rücksichten ganz unmöglich; damit aber entfällt auch für die Weltanschauungslehre jeder Grund zu einer grundsätzlichen Unterscheidung dessen, was ja für ihren eigentümlichen Gesichtspunkt ohnehin zusammengehört; und sie kann deshalb nicht umhin, jenen Ansichten gegenüber eine schlechthin ablehnende Stellung einzunehmen, welche neben Vorstellungen und Gefühlen noch besondere intellektuelle „Akte" anerkennen möchten.

5) Den hier bekämpften gemilderten Kritizismus hat jüngst insbesondere HUSSERL sich zu eigen gemacht, indem er zwar den *Terminus* „Akt" beständig verwendet, jedoch ausdrücklich [1]) erklärt: „Was . . die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von *actus* nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben". Dagegen trifft unsere Polemik BRENTANO selbst nur scheinbar unmittelbar. Wenn nämlich dieser [2]) als die „drei Hauptklassen von Seelentätigkeiten" Vorstellung, Urteil und Gemütsbewegung ansieht, so deckt sich diese Einteilung mit der hier abgelehnten keineswegs. Denn was wir *Vorstellung* nennen, das bezeichnet BRENTANO [3]), wie schon einmal (§ 32. 2) erwähnt, als physisches Phänomen, und rechnet es also überhaupt nicht zu den psychischen Tatsachen. Infolgedessen koinzidiert dasjenige, was er als psychisch anerkennt, im wesentlichen überhaupt mit dem, was wir *Gefühl* nennen; und mit dieser dichotomischen Einteilung dessen, was wir, und gleich uns wohl auch die meisten anderen Sterblichen, zum *Bewußtsein* rechnen, stimmen wir demnach überein. Innerhalb dieser „psychischen" Hauptklasse dagegen weichen wir nun von ihm nicht bloß darin ab, daß wir das Urteil zu den Gefühlen zählen, sondern dadurch, daß wir weder Urteil noch Vor-

[1]) Log. Unterss. II, S. 358. [2]) Psychol. S. 261. [3]) Ibid. S. 102 ff.

Digitized by Google

stellung (d. i. nach BRENTANO das Vorstellen, im Gegensatze zum Vorgestellten) von den Gemütsbewegungen prinzipiell trennen, vielmehr zu zeigen gedenken, daß „Vorstellen" wie „Urteilen" — die er im übrigen sehr schön beobachtet und beschrieben hat — durchaus in Eine Linie mit anderen Gemütsbewegungen gerückt werden müssen.

6) Nachdem wir uns so mit jenen Ansichten auseinandergesetzt haben, welche neben Vorstellungen und Gefühlen noch andere Arten des Bewußtseins glauben angeben zu können, wollen wir die Unterscheidung dieser beiden Bewußtseinsarten einstweilen als eine erschöpfende voraussetzen und uns der Frage zuwenden, wie dieselben gegeneinander abzugrenzen sind. Schon oben wurde ja bemerkt, daß zwischen ihnen ein stetiger Uebergang stattfinde, und daß die Gruppe der Organempfindungen (zu deren Benennung § 31. 4 zu vergleichen ist) offenbar besonders deutlich ein beide verbindendes Zwischengebiet darstelle; denn wenn wir etwa die Reihe: Wärme, Erhitzung, Ermüdung, Gleichgültigkeit betrachten, so scheint es ebenso klar, daß sie mit einer Wahrnehmung beginnt und mit einem Gefühle endet, wie schwierig, genau den Punkt zu bezeichnen, an dem von der Einen zu der anderen Art des Erlebens übergegangen wird. Man kann nun verschiedene Kriterien der Grenzbestimmung zu Grunde zu legen versuchen. Auch entbehren diese Versuche nicht jeden Ergebnisses. Allein nicht nur widersprechen sie einander hinsichtlich der Stellung, die wir den Organempfindungen gegenüber einzunehmen haben, sondern auch über dieses Einzelproblem hinaus drohen sie manches, was bisher sicher schien, wieder in Frage zu stellen.

Zunächst läge es nahe, uns daran zu erinnern, daß wir bei einer früheren Gelegenheit (§ 32. 4) eine eigentümliche Beziehung zu den Gefühlen der Spontaneität und Passivität als charakteristisches Merkmal für die Inhalte der Erfahrung einerseits, für ihre Formen andererseits kennen gelernt haben: alle Vorstellungen, sagten wir, seien mit Passivität verknüpft und würden eben deshalb der rezeptiven Erfahrung zugerechnet; alle Gefühle dagegen enthielten ein Moment der Spontaneität in sich und erwiesen sich eben dadurch als Bestandteile der reaktiven Erfahrung. Allein leider versagt dieses Kriterium gerade für die Organempfindungen fast völlig, oder genauer: es läßt auf die meisten von ihnen keine ganz eindeutige, und auf einige so gut wie gar keine Anwendung zu. Von Zahnschmerz, Hunger, Müdigkeit in den Beinen, kurz von der Mehrzahl der halbwegs präzise zu lokalisierenden Organempfindungen wird man mit ziemlicher Bestimmt-

Digitized by Google

heit sagen dürfen, daß sie als etwas Gegebenes erlebt werden; das Bewußtsein der willkürlichen Bewegung auf der anderen Seite wird man mindestens ebenso entschieden als ein solches der Selbsttätigkeit, und somit gewiß auch der Ichäußerung, bezeichnen können. Indes, den Ekel z. B. werden wir schon anläßlich sehr geringer Nuancen des Erlebnisses bald als etwas dem Ich sich Aufdrängendes, bald als eine Aeußerung eben dieses Ich empfinden. Und gar die Zustände des allgemeinen Unbehagens oder der allgemeinen Erregung werden wohl in den meisten Fällen zu keinem dieser Prädikate eine deutliche Wahlverwandtschaft bekunden: beide werden ihnen in gleicher Weise angemessen, doch auch in gleicher Weise unangemesen scheinen. Auch ist dies nicht eben verwunderlich. Denn schon ganz äußerlich betrachtet stehen die Erfahrungen, welche durch Reize im Körper selbst veranlaßt werden, offenbar in einer ganz singulären Beziehung zum „Ich" (was immer man hierunter verstehen möge): sowohl mit jenen verglichen, die durch äußere Eindrücke ausgelöst werden, wie auch mit denjenigen, in denen das „Ich" selbst zu solchen Eindrücken Stellung nimmt. Bei d i e s e n Erfahrungen braucht man sich nicht bis zu dem Gesichtspunkte zu erheben, daß auch die Beschaffenheit der Wahrnehmungsinhalte durch den Bau unserer Sinnesapparate bedingt ist, um einzusehen, daß hier von einem bloßen „Empfangen" nicht die Rede sein kann. Vielmehr wird gerade wer alle sinnlichen Eindrücke als ein „Erworbenes" zu betrachten gewohnt ist, zugeben müssen, daß die dem Individuum unabänderlich zugehörige Physis für dieses eine Summe wenigstens potentiell a n g e b o r e n e r Erfahrungen bedingt — und zwar *potentiell* nicht im Sinne bloßer Fähigkeit, sondern in dem eindeutiger Präformation. Das Bewußtsein einer erfüllten Innerlichkeit z. B. und das gewisser Spannungen und Gelenkstellungen kann (so dunkel und unbestimmt es gewesen sein mag) in keinem Momente des bewußten Lebens gefehlt haben; und so ist hier ein Vorrat im buchstäblich-zeitlichen Sinne *angeborener* Bewußtseinstatsachen vorhanden, die man ebensowenig als rezeptiv wie als reaktiv bezeichnen kann. Diesen äußerlichen Verhältnissen entspricht es daher völlig, wenn solchen und ähnlichen Erlebnissen auch die Gefühle der Spontaneität und Passivität, somit die psychischen Symptome der Rezeptivität und Reaktivität, gänzlich oder doch fast gänzlich abgehen. Und um so weniger kann von diesen her ein Anhaltspunkt für die Bestimmung einer scharfen Grenzlinie zwischen Vorstellungen und Gefühlen gewonnen werden. Vielmehr wären im Hinblick auf dieses Kriterium die Organempfindungen sehr verschieden

Digitized by Google

zu beurteilen: einige von ihnen scheinen sich den Vorstellungen, andere den Gefühlen zu nähern; allein auch zwischen diesen bleibt noch eine indifferente Zone von Bewußtseinstatsachen zurück, die sich einer bestimmten Einordnung entziehen. Mit diesem Ergebnisse ist jedoch der Weltanschauungslehre wenig gedient. Denn gerade solche problematische Erlebnisse können für kosmotheoretische Fragen von großer Wichtigkeit werden (z. B. das Bewußtsein der erfüllten Innerlichkeit für den Begriff des Körpers), und sie kann es nicht darauf ankommen lassen, ihnen dann ratlos-zweifeind gegenüber zu stehen und die Art ihrer Bezeichnung willkürlicher Vorliebe anheimstellen zu müssen.

7) Trotzdem scheinen die Aussichten, die sich von anderen Gesichtspunkten aus eröffnen, noch weniger befriedigend. Hier muß nun vorerst eine Betrachtungsweise eingeführt werden, die zwar nicht unmittelbar auf ein Kriterium der gesuchten Abgrenzung hinzuleiten scheint, dennoch aber auch für diese Frage von erheblicher Bedeutung ist. Wir haben nämlich bisher von einem Uebergange von Vorstellungen zu Gefühlen und umgekehrt nur in dem Sinn gesprochen, daß Zwischenformen vorkommen, die einer ausgesprochenen Zugehörigkeit zu der Einen oder anderen jener Klassen widerstreben. Es kann und muß indes von einem solchen Uebergange auch die Rede sein in dem Sinne, daß Bewußtseinstatsachen der Einen in solche der anderen Klasse sich verwandeln können, ohne daß ihre Identität dabei durchaus zu erlöschen scheint. Schon längst (§ 15) ist uns ja das Hervorgehen der Qualitäten aus der Totalimpression bekannt. Doch auch die weitergehende Bemerkung haben wir schon gelegentlich (§ 35. 4; 37. 4) wenigstens angedeutet, daß es bis zu einem gewissen Grade Sache der Auffassung ist, ob wir eine und dieselbe Bewußtseinstatsache als Qualität eines Aeußeren oder als Zustand unseres Inneren erleben. Wir werden auf diese Erscheinung zurückkommen müssen. Hier genüge zunächst der Hinweis darauf, daß etwa dieselbe Temperaturempfindung einmal ausgesagt werden kann in dem Satze: „die Luft ist warm", und ein andermal in dem Satze: „mir ist warm"; denn es ist klar, daß in jenem Falle die Wärme als äußere Wahrnehmung, in diesem dagegen als inneres Zumutesein gedeutet wird. Ja vielleicht ist auch schon hier Dieser oder Jener geneigt, zuzugeben, daß Aehnliches auch bei Gehörseindrücken, besonders bei einem anhaltenden und gleichmäßigen Geräusche, vorkommen kann: auch hier nämlich kann der Schall nicht nur als ein Fremdes, Gegebenes (somit als eine Vorstellung), sondern auch als ein eigener Zustand (somit als ein Gefühl) erlebt werden. Besonders deut-

Digitized by Google

lich ist jedoch dieser Vorgang allerdings innerhalb des Gebietes de Organempfindungen: ein vages Gefühl des Unbehagens z. B. kan durch eine „Konzentration der Aufmerksamkeit" in eine bestimmt Empfindung in Kopf oder Magen übergehen. Und um so wenige scheint es möglich, diese beiden Arten des Psychischen durch ein scharfe Grenzlinie überhaupt zu trennen oder gar diese Grenzlini mitten durch die Organempfindungen zu ziehen.

8) Man möchte nun versuchen, auf das oben allgemein Angedeutet zurückzugehen und dem für die Weltanschauungslehre entscheidende Vorhandensein oder Fehlen einer Beziehung zwischen Bewußtseins tatsache und äußerem Objekt eine schärfere Fassung zu gebe Nichts liegt hier näher, als etwa die Bestimmung zu versuchen: „Ein Vorstellung heiße uns jedes Psychische, das als Qualität eines Ding fungiert"; oder auch die andere, ähnliche: „... jedes Psychische, da wir an einem Dinge lokalisieren". Allein wenn wir uns nun d früheren Beispiele erinnern, so kann uns nicht entgehen, daß unt jenen (damals von uns als „mittelbar" bezeichneten) Weisen, in d auch ein Gefühl einem Objekte beigelegt werden kann, wenigste Eine sich findet, die einer solchen Bestimmung gleichfalls nicht gerade widerspricht. Denn etwa die Schönheit eines Kopfes oder Kunstwerk oder allgemeiner der Wert eines Dinges, wird wohl vom naiv Menschen in der Regel, und kann jedenfalls auch von uns als ei diesem Dinge „anhaftende" Qualität gedacht werden; ja wie schon die Ausdrucksweise zeigt, scheint sogar die Aussage, die Schönheit räumlich in oder an dem Schönen, nicht viel unangemessener dieselbe Behauptung, wenn sie sich auf die gelbe Farbe bezieht. N möchte man ausweichen und sagen: „Ja, ein Wertgefühl kann freili in solcher Weise ‚projiziert' und ‚lokalisiert' werden; aber es kann do auch als ein bloßes Gefühl des Gefallens oder Wertens in uns selb erlebt werden. Nennen wir daher jedes Psychische ein Gefühl, das au in der letzteren Weise erlebt werden kann, so haben wir eben dan auch die Vorstellung auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmungen u der ihnen entsprechenden Phantasmen eingeschränkt". Doch hab wir das wirklich? Mußten wir nicht eben sagen, daß auch Temperat und Schall in dieser selben Weise erlebt werden können? Oh Zweifel! Ja HERBART[1]) sagt geradezu, „daß unsere Gefühle sich u sprünglich in diejenigen Vorstellungen hineinkomplizieren, welche d äußeren Dingen angehören. Darum wird das Feuer heiß genan obgleich die Hitze lediglich unser angenehmes [?] Gefühl ist. Eben

[1]) Psych. als Wiss. § 132 (WW. VI, S. 232).

Digitized by Google

bezeichnen die Worte *Hart* und *Weich*, und zahllose andere, eigentlich unser Gefühl bei der Berührung gewisser Körper; und gelten dennoch für Prädikate dieser Körper". Noch einleuchtender übrigens als in diesen Fällen ist derselbe Tatbestand — speziell was die Lokalisierung angeht — beim Geruch. Denn jedermann weiß, daß die „Geruchsempfindung" gar keine äußerlich-örtliche Bestimmtheit bei sich führt. Verlegen wir sie also dennoch in die Rose oder in den Misthaufen (als ihr „Duften" oder „Stinken"), so scheint dies gar nicht anders zu sein, als wenn wir das „Gefühl des Gefallens" (als seine „Schönheit") in das Bild versetzen.

Wenn demnach einerseits auch Sinneswahrnehmungen ohne Lokalisation, als bloße Weisen des Zumuteseins, und andererseits auch Gefühle mit Lokalisation, als Bestimmungen eines Objektes, erlebt werden können, so ist klar, daß auf diesem Wege eine Abgrenzung beider Bewußtseinsarten gegeneinander sich nicht erzielen läßt. So wenig, daß es ja hier viel näher läge, ihre Unterscheidung überhaupt in Frage zu stellen. Und in der Tat wollen wir uns zu etwaigem künftigen Gebrauche merken, daß man von diesem Gesichtspunkte aus alle Erlebnisse als Gefühle auffassen kann, von denen dann nur einigen unter gewissen Umständen eine besondere Funktion, nämlich die der Vorstellungen, zukäme. Da indes auch unter dieser Voraussetzung die in solcher Weise fungierenden Gefühle von den anderen unterschieden werden müßten, so könnte die Frage der Abgrenzung auch so nicht umgangen werden. Ferner leuchtet ja ein, daß es eine rein terminologische Differenz darstellt, ob man etwa den Geruch ein Gefühl nennt, das unter Umständen als Vorstellung fungiert, oder eine Vorstellung, die gelegentlich zum Gefühl wird. Dann wird sich jedoch die letztere Ausdrucksweise offenbar mehr empfehlen: nicht nur wegen des Anschlusses an den üblichen Sprachgebrauch, sondern auch wegen der Analogie des Geruchsorganes mit den übrigen Sinnesapparaten. Und so wichtig deshalb die hier aufgezeigten Berührungspunkte in der Folge auch werden mögen, so werden wir doch nicht zögern, aus den angeführten Gründen den Geruch eine Vorstellung zu nennen, das Gefallen dagegen ein Gefühl. Allein dieses Verfahren wird uns dann nicht ermöglicht durch die qualitative Funktion oder gar durch die bestimmte Lokalisation der Vorstellungen, sondern einfach durch die äußeren, anatomischen Verhältnisse. Dieses Kriterium aber versagt wieder gerade für den eigentlich umstrittenen Punkt, nämlich für die Organempfindungen. Und so haben uns in Beziehung auf diese Frage unsere beiden letzten Ueberlegungen gar nicht gefördert.

Digitized by Google

9) Wenden wir uns nunmehr derselben wieder zu, so steht uns an und für sich ein dreifaches Verfahren frei. Die Organempfindungen können sämtlich zu den Vorstellungen, sämtlich zu den Gefühlen, und teilweise zu jenen, teilweise zu diesen gerechnet werden. Wie öfter bemerkt, werden wir uns für die zweite Möglichkeit entscheiden. Unsere Auseinandersetzung hat deshalb den beiden anderen zu gelten.

Die erste nun, obwohl bei den herrschenden Richtungen am meisten üblich, wäre für unsere Zwecke offenbar völlig unzulässig. Es fehlt nämlich überhaupt an den objektiven Daten, die zur Durchführung dieses Prinzips erforderlich wären. Denn wo hören die Organempfindungen auf, und wo fangen die Gefühle an? Die Lokalisation an bestimmten Leibesstellen, die hier eigentlich allein in Betracht käme, wird von Einem solchen Erlebnis zum anderen immer vager und unbestimmter, um schließlich völlig zu verschwimmen. Und nicht nur zwischen verschiedenen Arten solcher Bewußtseinstatsachen findet dieses Verhältnis statt, sondern auch zwischen verschiedenen Intensitäten derselben Erlebnisart, ja sogar bei ein und demselben Erlebnis je nach den begleitenden Umständen. Schmerzen sind im allgemeinen relativ genau lokalisiert; Spannungs- und Gelenksempfindungen schon weit weniger. Der Hunger wird, wenn er einigermaßen heftig ist, wohl ziemlich deutlich im Magen empfunden; schwächere Grade jedoch äußern sich nur als allgemeines Unbehagen. Werden wir in jenem Falle von einer Vorstellung, in diesem dagegen von einem Gefühl sprechen? Und ebenso: werden wir es ein Gefühl nennen, wenn jemand sagt, er habe vor geschmacklosem Stumpfsinn oder von dreister Ueberhebung Ekel empfunden, eine Vorstellung aber, wenn jener Eindruck so stark war, daß er meint, es sei ihm förmlich physisch schlecht geworden? Und werden wir nur ein Gefühl konstatieren, wenn einer über allgemeine Mattigkeit klagt, eine Vorstellung dagegen, wenn er hinzufügt, insbesondere quäle ihn eine Benommenheit im Kopf? Allein wenn niemand zu einer so unzweckmäßigen Nomenklatur raten wird, dann ist es unmöglich, alle Organempfindungen zu den Vorstellungen zu zählen; denn so würde das Gebiet der Vorstellungen tief in das der Gefühle hineingreifen und überdies jeder Abgrenzung gegen dasselbe entbehren.

Es bleibt daher nur die Frage übrig, ob nicht innerhalb dieser Gruppe von Bewußtseinstatsachen eine halbwegs scharfe Grenze gezogen werden kann. Auch sind wir weit davon entfernt, zu verkennen, daß dies in einzelnen, konkreten Fällen gar nicht so schwer scheint. Es ist in den letzten Jahren vielfach und nachdrücklich betont worden,

Digitized by Google

daß die qualitativ bestimmte Schmerzempfindung sich deutlich von der mit ihr verknüpften unangenehmen Gefühlsqualität und erst recht von dem an diese sich anschließenden Widerstreben unterscheiden lasse. Daran, daß dies richtig ist, sollte ein Zweifel nicht möglich sein. Es gibt Schmerzen, die gar nicht besonders unangenehm sind; und es gibt höchst unangenehme Zustände, welche durchaus nicht schmerzen. Was man gemeinhin „blaue Flecke" und was man „Turnschmerzen" nennt, liefert zwei unzweideutige Beispiele für den ersten Fall; und um den zweiten zu erweisen, genügt es, an das Bewußtsein des erhitzten und dürstenden Fußwanderers zu erinnern. Da indes Unlust und Widerstreben als Organempfindungen überhaupt nicht in Frage kommen, so dürfte ein anderes Beispiel für unsere Zwecke besser am Platze sein. Wenn man unmittelbar nacheinander das rechte und das linke Ellbogengelenk biegt, so erhält man zwei Bewußtseinstatsachen, welche in Bezug auf Eine Komponente sich decken, in Bezug auf eine andere differieren. Jene fundiert die Aussage „Armbiegen", diese die Aussagen „Rechts" und „Links". Nennen wir die erstere die Gelenks-, die letztere die Körperhälftenempfindung! Vergleicht man nun diese beiden miteinander, so kann nicht zweifelhaft sein, daß die Gelenksempfindung den Vorstellungen, die Körperhälftenempfindung den Gefühlen näher steht, und daß auch die Art ihrer Verknüpfung dieselbe ist, die sonst zwischen Vorstellungen und Gefühlen stattzufinden pflegt und die wir bald näher werden ins Auge fassen müssen. Daß also zwischen mehr vorstellungsartigen und mehr gefühlsartigen Organempfindungen unterschieden werden kann, leugnen wir keineswegs. Allein eine andere Frage ist es, ob dies genügt, um die Grenze zwischen Vorstellungen und Gefühlen mitten durch die Organempfindungen hindurch mit einiger Präzision verfolgen zu können?

Diese Frage glauben wir nun verneinen zu müssen. Zunächst läßt sich eine solche Unterscheidung wohl bei einigen Organempfindungen durchführen, jedoch keineswegs bei allen. Und hier wiederholen wir die Frage, ob etwa Mattigkeit oder Frische mehr den Gelenks- oder den Körperhälftenempfindungen ähnlich sei? Doch auch hievon abgesehen, haben wir nun bereits 3 mögliche Kriterien für eine solche Grenzbestimmung kennen gelernt, deren Anwendungen keineswegs koinzidieren würden: das eben erörterte, das der Spontaneität und Passivität, und das der Lokalisation. Die Körperhälftenempfindung, sagten wir z. B., verhalte sich, dem unmittelbaren Bewußtsein und der Verknüpfungsart nach, zur Gelenksempfindung wie das Gefühl zur Vorstellung. Wird nun auch jene als spontan, diese als passiv erlebt?

Digitized by Google

Schon das letztere kann zweifelhaft sein, da ja die Arm-Beugung, wenn sie willkürlich erfolgt, ziemlich deutlich ein Tätigkeits- und somit gewiß auch ein Ichäußerungsbewußtsein einzuschließen scheint. Und das erstere ist erst recht problematisch; denn ich wenigstens wüßte nicht zu sagen, in Beziehung worauf denn die Körperhälftenempfindung als eine Reaktion erlebt werden sollte. Daß ferner die Gelenksempfindung an einer bestimmten Leibesstelle lokalisiert wird, ist freilich zweifellos. Allein wird die Körperhälftenempfindung nicht an ganz derselben Stelle, oder doch zum mindesten eben in der betreffenden Körperhälfte lokalisiert? Ich weiß wohl, daß man sagen kann, sie sei ja selbst erst das Lokalisierende; und vielleicht werden wir später einmal nach gewissen Analogien diese Auskunft ganz plausibel finden. Auf dem Standpunkte, auf dem wir stehen, hat es indes doch auch ebensoviel für sich, wenn man meint, die Körperhälftenempfindung teile selbst jene Lokalisation, welche sie der Gelenksempfindung verleiht. Kurz, wir haben es hier mit zwei Organempfindungen A und B zu tun, von denen nach dem Einen Kriterium A als Vorstellung und B als Gefühl anzusprechen wäre, während nach dem zweiten eher umgekehrt B die Vorstellung und A das Gefühl darstellen, und ein drittes wiederum A und B unter die Vorstellungen verweisen würde.

Schon dies dürfte genügen, um die Sehnsucht nach einer klareren Abgrenzung zu erwecken; als eine solche aber bliebe dann nur mehr der dritte Weg übrig: nämlich der, alle Organempfindungen zu den Gefühlen zu zählen. Und dieser leidet gewiß nicht an Unklarheit. Denn auf ihm gelangen wir dazu, schlechthin alles Psychische, das nicht Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks-, Berührungs- oder Temperaturempfindung ist, zu den Gefühlen zu rechnen — ohne uns natürlich damit des Rechtes zu begeben, gelegentlich darauf hinzuweisen, daß in einem einzelnen Fall eine Vorstellung zum Gefühl wird oder auch ein Gefühl und speziell eine Organempfindung als Vorstellung fungiert. Es wird jedoch dieses Verfahren auch unterstützt durch die allgemeine und unleugbare Verwandtschaft der Organempfindungen und der Gefühle. Diese äußert sich in der Sprache, der es durchaus angemessen ist, zu sagen, daß man sogar Schmerzen *fühle*; in dem allmählichen Uebergang von Organempfindungen in Gefühle, wie oben erörtert; in dem Umstand, daß — wie sich noch zeigen wird — das Gedächtnis für Organempfindungen und Gefühle zum mindesten von ganz anderer Art ist als das für Vorstellungen; und in der Tatsache, daß diese beiden Erlebnisarten ihre Veranlassung im Organismus haben, während die Reize, welche Wahrnehmungen auslösen, durchweg außerhalb des-

Digitized by Google

selben zu suchen sind. Endlich tritt noch ein für unsere Zwecke vorzugsweise wichtiger Umstand hinzu, der gerade die Organempfindungen von den Vorstellungen noch schärfer trennt als manche andere Gefühle. Jene Weise des Erlebens nämlich, durch die etwa das Gefallen oder der Geruch zu einer Eigenschaft an den Objekten werden kann, findet auf keine Organempfindung jemals Anwendung. Auch nicht auf den Schmerz oder die Gelenksempfindung, die doch die vorstellungsartigsten unter ihnen sind. Sie können freilich den Dingen eingelegt werden, wie alle andern Gefühle auch. Doch nicht um Endopathie handelt es sich, wenn wir von der Rose sagen, daß sie dufte, oder vom Hermes des Praxiteles, daß er schön sei; denn wir meinen nicht, daß jene eine Geruchsempfindung oder daß dieser ein Gefallen erleben würde, wenn er Bewußtsein hätte (vgl. § 21. 9). In dieser Weise nun — wir werden ihr im nächsten Paragraphen unter dem Namen der Gefühlsbeilegung oder Adjektion wieder begegnen — können wir den Schmerz nicht mit der Nadel verknüpfen, die ihn erzeugt. Und man sieht: diese Grenzlinie geht haarscharf zwischen Sinnesempfindung und Organempfindung hindurch. Denn daß das Feuer an sich selbst brenne und heiß sei, kann man sagen, und dem entsprechend rechnen wir auch die Temperaturempfindung noch zu den sinnlichen Vorstellungen; daß es dagegen, auch ohne uns zu berühren, schmerze — dies wäre eine sinnlose Aussage, und dem entspricht, daß wir den Schmerz des Verbrennens den Organempfindungen zuzählen. Als einzige Ausnahme käme, soviel ich sehe, der Ekel in Frage; denn von einem Objekt kann man sagen, daß es ekelhaft sei, und auch das dieser Aussage Entsprechende erleben. Indes, gerade hiedurch verrät sich dieses Prädikat unverkennbar als ein (negativer) Wert. Und da ohnehin niemand neben Wert-Gefühle auch noch Wert-Organempfindungen wird stellen wollen, so wird man den Ekel wohl auch einfach zu den Gefühlen im engeren Sinne (nicht zu den Organempfindungen) rechnen, und wir brauchen daher nicht einmal in diesem Einen Falle die Terminologie nach unserm Kriterium zu berichtigen. Allein nicht nur scharf ist diese Grenze, sondern auch für die Zwecke der Weltanschauungslehre brauchbar und ausreichend. Denn wir kehren so zu dem schon eingangs erörterten Gesichtspunkte zurück und beschränken das Gebiet der Vorstellungen auf jene Inhalte sinnlicher Wahrnehmungen und Phantasmen, die im stande sind, als Eigenschaften äußerer Objekte zu fungieren. Denn wenn wir auch seither gesehen haben, daß manche Gefühle (wie z. B. das Gefallen) hiezu ebenfalls befähigt sind, so würde doch die Ein-

Digitized by Google

rechnung der Organempfindungen unter die Vorstellungen eine noch viel weitergehende Verwirrung erzeugen, da wir dann Vorstellungen anerkennen müßten, die keine Eigenschaft an einem Objekte zu bestimmen vermögen. Vor der Zulassung eines solchen Begriffes sich zu hüten hat aber die Weltanschauungslehre wahrlich allen Grund.

10) Aus der unübersehbaren Literatur über die prinzipielle psychologische Stellung der Organempfindungen hebe ich nur Einiges heraus. Mit besonderem Nachdrucke trennt EBBINGHAUS [1]) die Schmerzempfindung von der meist an sie geknüpften Unlust. „Das Wort *Schmerz*", sagt er, „bezeichnet im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein Zwiefaches. Erstens höhere Grade der Unlust ... Zweitens gewisse sinnliche Eindrücke ... Im einen Falle ist bloß eine bestimmte Gefühlsseite gewisser Eindrücke gemeint, im anderen außer dem Unlustgefühl noch zugleich ein eigenartiger Empfindungsinhalt." Dies alles nun geben wir zu. Auch sind wir gern bereit, mit MÜNSTERBERG [2]) „das körperliche Behagen oder Unbehagen und bei größerer Stärke den körperlichen Schmerz oder die Wollust ... von dem eigentlichen Zustimmungs- und Ablehnungswert ... vollständig zu trennen". Allein daß deshalb jene Organempfindungen „Empfindungen wie Farben und Töne und Gerüche" sein müßten, leugnen wir; denn es ist kein Widerspruch, β von γ sehr genau zu unterscheiden und doch zu behaupten, es stehe ihm näher als einem α und sei daher diesem gegenüber mit jenem zu einem b zusammenzufassen. In demselben Sinne eifert LIPPS [3]) gegen die „unausrottbare Verwechslung" von Schmerzempfindung und Unlust, überhaupt von Organempfindung und Gefühl. Wir glauben nicht, an einer solchen Verwechslung teilzunehmen. Doch es scheint uns: bedeutsamer als dieser Unterschied ist die von LIPPS selbst [4]) hervorgehobene Analogie: „Den Hunger — sagt er — kann ich nicht als existierend ansehen, es sei denn, daß er empfunden wird ... Der Hunger, und ebenso jeder andere spezifische Körperempfindungsinhalt, hat das Eigentümliche, daß er immer, wenn er existiert, f ü r m i c h da ist ... Und daraus ist nun die Tatsache, daß der Sprachgebrauch die Körperempfindungsinhalte auch Gefühle nennt, völlig begreiflich. Im ‚Gefühl' liegt für den gemeinen Sprachgebrauch ... das Moment der Subjektivität." Ich glaube indes, daß der Sprachgebrauch sich hier eben von einer richtigen Empfindung für das Wesentliche des Verhältnisses leiten läßt. Auch MÜNSTERBERG [5]) legt ja hiefür Zeugnis ab, wenn er einräumt, daß „Spannungs- und Druckempfindungen unserer Glieder ... gemeinhin für uns viel eher Zustands- als Gegenstandscharakter" haben. Und diese allgemeine Analogie der Organempfindungen und Gemütsbewegungen hat auch SPENCER [6]) betont. Insofern sie auf den Reizverhältnissen beruht, finde ich sie gut charakterisiert bei PALÁGYI [7]): „Ein jedes Empfinden ist nichts anderes als die Reaktion eines vitalen Prozesses auf einen mecha-

[1]) Psycholog. I, S. 336. [2]) Prinzipien S. 293. [3]) Selbstbewußtsein S. 17 ff. [4]) Ibid. S. 21 f. [5]) Prinzipien S. 346. [6]) Psych. II. 2. 68 (I. S. 171 f.). [7]) Log. S. 294.

Digitized by Google

nischen Vorgang. . . . Nun braucht aber der Eingriff in den vitalen Prozeß nicht immer von außen zu kommen, sondern er kann aus dem Innern des Organismus selbst stammen: in diesem Falle wird das Empfinden zum Fühlen." Vor allem jedoch hat schon RIBOT [1]) (bei dem sich auch weitere Literaturangaben finden) gegen die Behauptung, der Schmerz sei eine Empfindung wie die Sinnesempfindungen auch, bemerkt: „Während die Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, des Getasts, des Geruchs und des Geschmacks auf die Ursachen, welche sie hervorrufen, bezogen werden, bleiben die Schmerzen des Stechens, Schneidens und Brennens streng subjektiv, und werden nicht in Nadel, Messer und Kohle verlegt wie wir den Ton in die Glocke und die Bitterkeit in den Absinth verlegen". Und er hat wohl auch nicht so unrecht, wenn er daraus schließt, solche Erlebnisse, „die nicht projiziert, nicht veräußerlicht werden," wären „eine seltsame Art von Empfindungen".

11) Nach den Ansichten, welche neben Vorstellungen und Gefühlen noch andere psychische Elemente unterscheiden, und nach jenen, welche diese beiden Gruppen in verschiedener Weise abgrenzen wollen, bleiben uns noch diejenigen zur Besprechung übrig, welche dieselben überhaupt nicht trennen. Nun haben wir oben erklärt, inwiefern wir einen solchen Standpunkt für berechtigt halten: insofern nämlich in einem gewissen Sinne alles Psychische überhaupt auf Gefühle reduziert werden kann — freilich nur, um alsbald wieder in solche Gefühle, die als Vorstellungen fungieren, und solche, die nicht in dieser Weise fungieren, eingeteilt zu werden. Hiemit dürften wir indes ziemlich allein stehen; und die Ansicht, mit der wir es hier zu tun haben, ist gerade umgekehrt jene, die alle Gefühle auf Vorstellungen reduzieren will — und zwar insbesondere auf Organempfindungen, da es begreiflicherweise unmöglich ist, Annehmlichkeit, Zweifel, Identität oder Angst zu sehen, zu hören oder zu riechen. Diese neuestens recht beliebte Theorie geht von der Tatsache aus, daß viele im engsten Sinne so genannte Affekte ohne Zweifel von Organempfindungen begleitet sind: etwa die Aufregung von der Empfindung des Herzklopfens, die Angst von der Empfindung der Atembeklemmung usw. Sie meint, diese sogenannten „Begleiterscheinungen" seien das Wesentliche an jenen „Affekten"; derartige Empfindungen ließen sich jedoch bei allen sogenannten „Gefühlen" nachweisen; und so lösten sich diese letzteren für eine strenge psychologische Analyse überhaupt in Organempfindungen auf — Organempfindungen aber gelten der herrschenden Ansicht als Vorstellungen.

Es ist nun klar, daß uns diese Kontroverse, unsern obigen Fest-

[1]) Psych. des Sent. S. 39.

Digitized by Google

setzungen zufolge, gar nicht unmittelbar berührt. Denn da wir auch die Organempfindungen zu den Gefühlen zählen, so würde in unserer Sprache die fragliche Theorie lediglich Eine Art von Gefühlen auf eine andere zurückführen, wodurch natürlich an ihrem Verhältnis zu den Vorstellungen nichts geändert würde. Auch handelt es sich hiebei durchaus nicht bloß um einen terminologischen Vorteil. Denn gerade wenn es gar keine anderen Bewußtseinstatsachen geben sollte als Sinnesvorstellungen und Organempfindungen, würde ja die Notwendigkeit, beide zu trennen, um so unabweisbarer sich aufdrängen. Wäre daher diese Theorie endgültig erhärtet und durchgeführt, dann würde das Prinzip des Pathempirismus (§ 33) die Gestalt erhalten: „Alle Inhalte der Erfahrung stellen sich im Bewußtsein als Sinnesvorstellungen, alle Formen derselben dagegen als Organempfindungen dar"; und dieses wiederum hieße: „Alles, was wir von den Objekten neben ihren sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften noch aussagen mögen, gründet sich auf Organempfindungen, die teils von ihnen in uns erregt, teils ihnen von uns eingelegt, teils auch noch in anderer Weise von uns auf sie bezogen werden". Gegen diese Deutung des Pathempirismus nun haben wir grundsätzlich nicht das Geringste einzuwenden; und ich lege sogar erhebliches Gewicht auf die Bemerkung, daß, wo immer in dieser Darstellung von *Gefühlen* die Rede ist, die Möglichkeit ihrer Auflösung in Organempfindungen hiemit ausdrücklich offen gelassen wird. Auch der eifrigste Anhänger der Reduktionstheorie kann deshalb unsern Untersuchungen ruhig folgen; es erwächst ihm aus seiner Anhängerschaft dann nur die Aufgabe, jedes von uns im Bewußtsein aufgezeigte und einstweilen als „Gefühl" bezeichnete Erlebnis durch eine weitergehende Analyse in Organempfindungen zu zerlegen. Daß wir freilich nicht selbst mit dieser weiteren Aufgabe uns belasten können, wird wohl auch ihm einleuchten; denn für die Weltanschauungslehre kann offenbar nur die Bewußtseinsgrundlage ihrer Begriffe von Interesse sein, und nicht deren weitere Bearbeitung — ganz abgesehen davon, daß die kosmotheoretische Spekulation wohl für manches Jahrzehnt ihre Tätigkeit einstellen müßte, wenn sie warten wollte, bis jene Aufgabe gelöst ist.

12) Denn mit allem Bisherigen wollten wir durchaus nicht sagen, daß uns das Gelingen der fraglichen Reduktion, dessen Möglichkeit wir gerne vorbehalten, auch als wahrscheinlich gelte. Von mehr als Wahrscheinlichkeit nämlich kann derzeit ohnehin nicht die Rede sein, da die Theorie, um die es sich handelt, bisher von allen ihren Vertretern doch eigentlich nur andeutungs- und behauptungsweise dargelegt worden ist. Für eine solche vorgängige Erörterung jedoch zerlegt sich nun die ganze Frage in drei Teil-

Digitized by Google

fragen; und ich muß gestehen, daß ich in Beziehung auf keine derselben eine entschiedene Ueberzeugung im Sinne der Reduktionstheorie gewonnen habe.

Die erste Frage können wir als die physiologische bezeichnen und dahin formulieren: ob denn auch nur in jenen Fällen des eigentlichen Affekts periphere Vorgänge und sensorische Prozesse die ausschließliche Bedingung des affektiven Bewußtseins sind? Wir erörtern diese Frage zunächst unter Zugrundelegung der gewöhnlich gemachten Voraussetzungen und knüpfen erst an diese Darlegung, die somit ein *argumentum ad hominem* darstellt, einen Vorbehalt auf Grund von früher Bemerktem. Die Reduktionstheoretiker nun zweifeln nicht daran, daß auch diese Affekte die Folgen psychischer Erlebnisse, also gewiß auch zentraler Nervenprozesse sind. Jemand lobt mich; ich lächle geschmeichelt oder erröte beschämt. Es versteht sich von selbst, daß ich erst verstehen mußte, was jener sagte oder schrieb, und daß diesem Verständnis nur ein Gehirnvorgang entsprechen kann. Allein die Reduktionstheoretiker stellen sich vor, dieses Verständnis resp. der ihm korrespondierende Gehirnvorgang ziehe zunächst einen andern Gehirnvorgang nach sich, welchem kein Bewußtsein entspreche; dieser entlade sich in Erregungen von motorischen oder vasomotorischen Nerven, welche ein Lächeln oder Erröten zur Folge haben; dieses Lächeln oder Erröten werde durch einen sensorischen Nervenprozeß dem Zentralorgan vermittelt, wo er die Organempfindung des Lächelns oder Errötens veranlasse; und diese Organempfindung des Lächelns oder Errötens sei mein Gefühl der Eitelkeit oder der Beschämung. Wir hätten demnach folgendes Schema, in welchem A B C D den physiologischen Prozeß bedeutet, α die den Affekt verursachende Vorstellung, δ das affektive Bewußtsein — und d. h. die Organempfindung, welche den physiologischen Vorgang C zum Inhalte hat. Ob sich die Dinge nun in der Tat so verhalten, dies ist natürlich eine physiologische Tatsachenfrage. Solange uns indes solche Tatsachen nicht zur Verfügung stehen, muß es erlaubt sein, daran zu zweifeln, daß wirklich in einer Region, in der sonst jeder Gehirnvorgang auch ein psychisches Korrelat hat, plötzlich der Prozeß B ohne solches Korrelat dastehen sollte. Denn in irgend einer Form ist ja ein solches B für die Theorie unerläßlich: dasjenige an dem Gehörten oder Gelesenen, was mich veranlaßt, zu lächeln oder zu erröten, kann doch gewiß eines physiologischen Korrelates nicht entbehren. Wird aber zu diesem B ebenfalls ein psychisches Korrelat angenommen; d. h. wird angenommen, daß das Gehörte oder Gelesene auch sofort als Lächeln- oder Erröten-erregend erlebt wird, dann ist der Rahmen des Reduktionsschemas bereits durchbrochen. Denn dann erhalten wir vielmehr das Schema der umstehenden Fig. 2, welches dasjenige des gesunden Menschenverstandes ist, und in dem β eben jenes Gefühl der Eitelkeit oder Beschämung darstellt, das wir ja zunächst

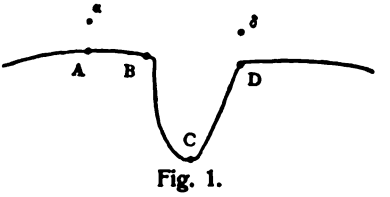


Fig. 1.

Digitized by Google

Alle von δ, als der Empfindung des Lächelns oder Errötens, ganz gut zu unterscheiden meinen. Da sonach die allgemeine Ueberzeugung der Menschen, neben δ noch ein β zu kennen, unterstützt wird durch die psychophysische Rätselhaftigkeit eines völlig bewußtlosen B, so wird eine vor der entscheidenden physiologischen Untersuchung vorhergehende Vormeinung zu Ungunsten der Reduktionstheorie zum mindesten nicht als unbegreiflich gelten können. — Hier müssen wir uns nun freilich daran erinnern, daß uns seinerzeit (§ 15. 5) aus ganz anderen Gründen ein psychophysisches Schema („Aktionstheorie") sich aufdrängte, welches den ersten, rein sensorischen Gehirnvorgang überhaupt vom Bewußtsein ausschloß. Wird nun hiedurch, wie das B, so auch das A eines psychischen Korrelates beraubt, so scheint das Anstößige der ersteren Annahme sich einigermaßen zu vermindern. Man könnte dann das Schema etwa so modifizieren, daß ein Bewußtsein überhaupt erst in D aufträte, und daß dieses δ in Bezug auf seinen Vorstellungsinhalt direkt von A, in Bezug auf seine Gefühlsqualität dagegen zunächst von C abhängig wäre (denn der erstere kann ja gewiß nicht aus den Organempfindungen stammen). Allein die Position der Reduktionstheorie würde dadurch nicht günstiger. Denn nicht nur bliebe so unverständlich, warum denn die Erregung zwischen A und D warten sollte, bis der langwierige Prozeß über B C gleichfalls in D angekommen wäre; sondern die Undifferenziertheit von Vorstellung und Gefühl in dem ursprünglichen Gesamteindruck δ würde überhaupt unbegreiflich, wenn beide durch ganz getrennt verlaufende Erregungsvorgänge bedingt wären. Das Schema der Fig. 2 dagegen bleibt auch mit unserer Annahme vollkommen verträglich, nur daß wir es in seiner Gänze mehr gegen die motorischen Teile des Gehirns verschoben denken müssen als die gewöhnliche Ansicht anzunehmen geneigt ist. Auf keinen Fall kann daher dieser Gesichtspunkt jene Vormeinung entkräften.

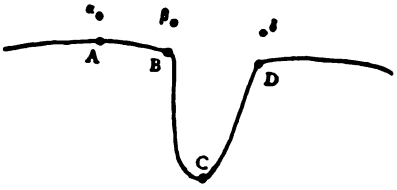


Fig. 2.

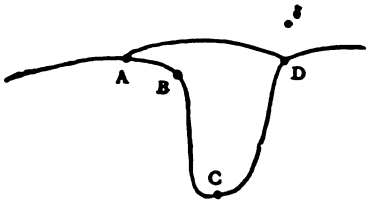


Fig. 3.

Doch gesetzt auch, die physiologische Frage wäre zu Gunsten dieser Ansicht entschieden, so wäre damit auch für diese Fälle selbst die psychologische Frage noch keineswegs erledigt. Denn zugestanden sogar, das Affektbewußtsein werde allein durch gewisse organische Prozesse veranlaßt, so folgt hieraus noch keineswegs, daß es lediglich in einem Bewußtsein von diesen organischen Prozessen bestehe. Deduktiv ist hier an dasjenige zu erinnern, was wir kürzlich (§ 37. 5) über „geistige Chemie" bemerkten: es hat keinen

Digitized by Google

Sinn, zu sagen, die psychische Tatsache m bestehe aus den psychischen Elementen α, β, γ ..., wenn sie nicht als das Zusammen von α, β, γ ... wirklich erlebt wird — mag sie auch auf diese „Elemente" in gesetzmäßiger Weise folgen. Und es ist durchaus möglich: sowohl daß mehrere organische Prozesse, von denen jeder allein eine Organempfindung auslösen würde, bei ihrem Zusammentreffen statt eines Komplexes von Organempfindungen vielmehr ein Gefühl auslösen; als auch daß solche Organempfindungen — allein oder in Gruppen — auch noch andere psychische Erlebnisse, nämlich Gefühle, erwecken. Und induktiv muß gesagt werden, daß die Tatsachen mit dem Schema der Reduktionstheorie sicherlich nicht übereinstimmen. Denn wenn die Eitelkeit oder die Beschämung gar nichts anderes wäre als ein Bewußtsein von Grinsen oder Erröten, so wäre ganz unverständlich, wie wir denn dazu kommen, beide zu unterscheiden und mit verschiedenen Namen zu bezeichnen. (Der Leser wird sofort merken, daß sich in dieser Beleuchtung um die Reduktionstheorie der uns schon so vertraute ideologische Nebel verbreitet.) Meinen wir denn, wenn wir sagen, jemand schäme sich, daß er erröte? Oder daß er grinse, wenn wir sagen, er fühle sich geschmeichelt? Dann wäre ja die gewöhnliche Ausdrucksweise ganz unverständlich. Man würde dann einfach sagen, wenn jemand gelobt werde, so grinse oder erröte er, und dies nehme er durch seine Organempfindung ebenso wahr wie ein etwaiger Zuschauer durch seine Augen! Dann verhielte sich also die Beschämung zum Rotwerden wie das Bewußtsein, daß ich gehe, sich zu meinem Gehen verhält. Daß dies jedoch in der Tat der Fall sei, wird niemand behaupten.

Nun hat die Reduktionstheorie hierauf freilich eine Antwort bereit. Ihre Würdigung verbinden wir indes mit der Besprechung der dritten Frage, welche sich auf die nicht-affektiven Gefühle bezieht. Hier nämlich ist es ja von vornherein klar, daß man mit einem Bewußtsein von wirklichen Ausdrucksbewegungen nicht operieren kann. Mein Zweifel an der Richtigkeit der Reduktionstheorie hat sicherlich mit der Empfindung von Grinsen, Erröten, Herzklopfen oder Atemnot sehr wenig Aehnlichkeit. Und ebenso steht es mit den Gefühlen des Wiedererkennens, der Aehnlichkeit, der Veränderung und zahllosen anderen. Da sagt nun der Reduktionstheoretiker: „Ja, voll entwickelte Ausdrucksprozesse liegen hier freilich nicht mehr vor. Wohl aber Reste von ihnen, Tendenzen zu solchen. Irgend etwas wird sich gewiß mit dem Gehen und Kommen solcher Gefühle auch im Organismus ändern: Schwankungen — vielleicht der Pulsfrequenz, vielleicht des Atemrhythmus, vielleicht des Muskeltonus werden sie begleiten." Und so ist es wohl nicht allzukühn, ihm auch gegen unsern letzten Einwand die Replik in den Mund zu legen: auch hier sei nicht die Empfindung der vollen Ausdrucksvorgänge dasjenige, was wir als den Affekt bezeichnen; dieser Name hafte vielmehr schon an den Tendenzen, den Spuren, oder wie man es nennen will; und eben weil das wirkliche Erröten über diese leise Gefäßdilatation hinausgehe, vermöchten wir es von der „Beschämung"

Digitized by Google

(d. h. von der schon dieser bloßen Dilatation entsprechenden Organempfindung) zu unterscheiden. Allein auf diese ganze Betrachtungsweise antworten wir nun: es ist uns sehr wahrscheinlich, daß solche rudimentäre organische Prozesse jedes Gefühl begleiten; ob sie es verursachen, und nicht vielmehr von ihm verursacht werden, ist eine physiologische Tatsachenfrage, die wir nicht zu entscheiden haben (und wie wäre es, wenn hier ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis sich herausstellte?); der Behauptung dagegen, das Gefühl sei die Empfindung von diesen rudimentären organischen Prozessen, könnten wir nur dann einen Sinn beimessen, wenn das Gefühl in den betreffenden Organen lokalisiert oder sonstwie als auf jene organischen Prozesse bezogen erlebt würde. Denn wenn man berechtigt wäre, von einer *Organempfindung* zu sprechen, sobald eine psychische Tatsache an einen organischen Vorgang gesetzlich gebunden ist, dann gäbe es ja überhaupt nur Organempfindungen: man könnte dann die Farbe als die Organempfindung des Auges, den Schall als die Organempfindung des Ohres, oder noch besser alles Psychische überhaupt als die Organempfindung des Gehirns bezeichnen. Denn gewiß kann ein Gefühl an eine rudimentäre Gefäßdilatation oder Pulsbeschleunigung nicht enger gebunden sein als es die Farbe an die Retina-Erregung und alles Bewußtsein überhaupt an kortikale Prozesse ist. Wenn dennoch in diesen Fällen kein Mensch von „Organempfindungen" spricht, so ist der Grund einleuchtend: wir können eben in der Psychologie nur jene Lokalisationen berücksichtigen, die im Bewußtsein selbst gegeben sind. Und wie steht es nun in dieser Beziehung mit den Gefühlen? Erleben wir den Zweifel in der Kopfhaut? die Aehnlichkeit in der Lunge? die Aenderung im Herzen? die Fremdheit in den Muskeln? Diese Fragen sind zu absurd, um eine Antwort zu erfordern. Sie richten aber meines Erachtens zugleich die Reduktionshypothese — als eine psychologische Theorie. Ihrer physiologischen Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit soll in keiner Weise nahe getreten werden.

13) Die Reduktionstheorie im allgemeinen glauben wir ablehnen zu müssen, verkennen indes nicht ihre gesunde Grundlage: das Streben nach Aufsuchung organischer Korrelate zu psychischen Zuständen. Begeht sie dabei eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, so ist ihr Irrtum doch großzügig: auch was sie Unrichtiges behauptet, kann man vielleicht durch Uebertragung ins Physiologische aufrecht halten. Viel weniger befreunden können wir uns mit einer leider noch weit mehr verbreiteten, gemilderten Form dieser Theorie, welche zwar im übrigen an demselben Schema festhält, Lust und Unlust jedoch von der Reduktion ausnehmen will. Wohl gibt es neben den Organempfindungen Gefühle, sagt man auf diesem Standpunkt, allein nur zwei: Lust und Unlust sind weder Vorstellungen noch Organempfindungen; was wir dagegen außerdem noch *Gefühl* zu nennen pflegen, ist nur ein Komplex dieser 3 Elemente, ein *mixtum compositum* von Vorstellungen, von Organempfindungen und von Lust und Unlust. Auf dieser Lehre ruht, wie uns scheinen will, der Unsegen aller Halbheit: sie enthält zu viel Falsches, um wahr, zu viel

Digitized by Google

Wahres, um konsequent sein zu können; was sie dem Einen Gegner entgegenhält, schwächt ihre Stellung gegenüber dem anderen. Sind Lust und Unlust in Organempfindungen nicht aufzulösen? Die andern Gefühle sind es ebensowenig! Sind diese in einfachere Elemente zerlegbar? Lust und Unlust werden es ebenfalls sein! Führen wir dies kurz ins einzelne aus. Die nicht-hedonischen Gefühle werden von organischen Prozessen begleitet und wenigstens gelegentlich durch sie bedingt. Werden Lust und Unlust nicht von solchen begleitet, und werden sie nicht auch wenigstens gelegentlich durch solche bedingt? Ist nicht der Ausdruck des Freudigen von dem des Leidenden verschieden? Verläuft der physiologische Lebensprozeß in beiden gleich? Sind gerade hier Unterschiede des Atems oder Pulsschlags ausgeschlossen? Bedingen pathologische Veränderungen nicht Euphorie und Melancholie ebensowohl wie Exaltation und Depression? Doch im Bewußtsein, sagt man, sind Lust und Unlust als letzte und irreduzible Tatsachen gegeben. Allein sind es Liebe und Haß, Rührung und Erschütterung, Verpflichtung und Schuld nicht ebenso? Leugnet die hedonische Gefühlstheorie das letztere, so wird sie von allen Einwendungen getroffen, die gegen die Reduktionstheorie überhaupt zu erheben sind. Oder wird vielleicht ihre Position dadurch verstärkt, daß ihr zur Analyse der anderen Gefühle neben den Organempfindungen auch noch Lust und Unlust als neue Elemente zur Verfügung stehen? Viele scheinen dies zu glauben. Wie freilich eine solche Meinung sich behaupten kann, ist dem Verfasser wenigstens ziemlich unverständlich. Denn Lust und Unlust sind ja für die spezifische Qualität der meisten Gefühle gar nicht charakteristisch. Diese kann sich gegen jene beiden Bewußtseinsarten indifferent verhalten; sie wird aber auch durch ihren Wechsel nicht alteriert. Ist das Gefühl der Verpflichtung, des Sollens, angenehm oder unangenehm? Ist das Gefühl der Ichkontinuität oder das der Aehnlichkeit lust- oder unlustvoll „betont"? Rührung kann angenehm und unangenehm sein; was sie zur Rührung macht, wird dadurch nicht tangiert. Es gibt eine freudige und eine schmerzliche Aufregung, ebenso eine zweifache Erwartung und Ueberraschung. Kurz, wohin wir blicken, überall drängen sich Fälle auf, in denen die Gefühlsqualität gar keine innere Beziehung zu Lust oder Unlust zeigt. Ihnen allen gegenüber ist demnach die Stellung der hedonischen Theorie ganz dieselbe wie jene der Reduktionstheorie — und nur für jene zwei Gefühle soll, was hier recht ist, nicht billig sein. Warum? Verdienen sie denn in irgend einer Weise diese ganz exzeptionelle Stellung? Freilich, sagt man; denn Lust und Unlust sind Anzeichen lebensfördernder und lebenshemmender Zustände; als solche sind sie für den Organismus von fundamentaler Bedeutung; und darum ist es ganz in der Ordnung, wenn sie auch psychologisch eine durchaus eigenartige Stellung einnehmen. Nun wohl! Das Nützliche und das Schädliche sind von grundlegender biologischer Bedeutung. Allein gibt es nicht andere Unterschiede von ebensolcher Bedeutung? Wie steht es mit Ich und Du,

Digitized by Google

Freund und Feind, Angriff und Abwehr, Verfolgung und Flucht? Was nützt es dem Organismus, zu fühlen, daß etwas Schädliches sich ihm naht, wenn er nicht auch fühlt, ob es etwas zu Ueberwindendes ist oder etwas zu Fliehendes? Und was hilft es ihm, zu fühlen, daß etwas Nützliches da ist, wenn er nicht auch fühlt, ob es etwas Abzuwartendes ist (wie die Wärme) oder etwas zu Vernichtendes (wie die Beute)? Es verrät wahrlich keinen weiten biologischen Horizont — oder sagen wir besser: keine reiche biologische Phantasie — zu meinen, es könnte für irgend einen noch so primitiven Organismus zum Leben genug sein, wenn er abwechselnd von Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen durchzuckt würde, ohne daß diese mindestens zu Begierde und Behaglichkeit, zu Wut und Angst sich differenzierten und so die Fähigkeit erlangten, wenigstens irgendwelche halbwegs bestimmte motorische Reaktionen hervorzurufen. Doch schließlich — die Psychogonie lauert überall am Wege — handelt es sich ja zunächst nicht um das Bewußtsein des Protozoons, sondern um das des Menschen. Und dessen biologische Bedürfnisse gehen nun einmal auch über den also ausgeweiteten Rahmen hinaus. Soll er leben, so reicht es nicht hin, wenn er empfindet, daß es ihm gut oder daß es ihm schlecht geht; und auch nicht, wenn er fühlt, daß es jetzt zu streicheln, jetzt mit der Faust dreinzuschlagen, bald auf eine Beute sich zu stürzen, bald vor einer Gefahr davonzulaufen gilt. Sondern alle die unzähligen Beziehungen, die zwischen den Momenten seines eigenen Seins, zwischen ihm und anderen Wesen und auch zwischen diesen untereinander bestehen können, vermögen für sein Leben gleichfalls von Bedeutung zu werden. Und darum hat es — wenn wir uns dieser mythischen Ausdrucksweise bedienen dürfen — die Natur weislich so eingerichtet, daß er nicht nur Lust und Unlust fühlt, und auch nicht nur einige wenige andere Zustände, sondern daß er einer unzähligen Menge von Gefühlen fähig ist, die mit jenen beiden grundsätzlich auf einer und derselben Linie stehen. Eben deshalb sind sie jedoch auch psychologisch nach denselben Prinzipien zu behandeln, und die hedonische Gefühlstheorie ist daher *a limine* abzuweisen. Die Gründe aber, die uns gegen die Reduktionstheorie im allgemeinen zu entscheiden scheinen, haben wir schon entwickelt. Und wenn wir darum im folgenden die Bewußtseinsart des Gefühls nicht auf die Organempfindungen einschränken, sondern neben diesen noch eine unübersehbare Menge anderer Gefühle anerkennen, so geschieht dies nicht nur deswegen, weil die Reduktion der Gefühle auf Organempfindungen, auch wenn sie möglich wäre, eine *cura posterior* bleiben müßte, welche die Weltanschauungslehre nicht kümmert, sondern auch aus dem Grunde, weil wir für unsern Teil diese Reduktion als unmöglich ansehen.

14) Der Hauptvertreter der Reduktionstheorie ist JAMES[1]). Von ihm stammt das Wort, daß wir nicht weinen, weil wir traurig sind, sondern vielmehr traurig sind, weil wir weinen. Und daß in der Tat unser schließlicher affek-

[1]) Psych. II, S. 449 ff.

Digitized by Google

tiver Gesamtbewußtseinszustand auch von den organischen Ausdrucksvorgängen in hohem Grade abhängig ist, läßt sich nicht bezweifeln — wenn auch vielleicht nicht gerade in Organempfindungen diese Abhängigkeit vor allem zum Ausdruck kommt. Allein in dem Hauptargumente, das JAMES für die Identität des Affekts mit dem Komplex der Organempfindungen vorbringt, finde ich eine seltsame Lücke. Er sagt: „Wenn wir irgend eine heftige Gemütsbewegung in der Phantasie uns vergegenwärtigen (*if we fancy some strong emotion*) und dann versuchen, die Empfindungen ihrer körperlichen Begleiterscheinungen (*the feelings of its bodily symptoms*) wegzudenken, so finden wir, daß uns nichts übrig bleibt". Zugegeben, daß diese Beobachtung richtig sei, läßt sie sich offenbar auf zweierlei Weisen erklären: es kann sein, daß die Gemütsbewegung überhaupt nur aus den Organempfindungen bestand; es kann aber auch sein, daß nur die Organempfindungen, und nicht das eigentliche Gefühl, reproduziert werden können. Und dieses letztere scheint mir ohne Zweifel im wesentlichen die richtige Erklärung des Phänomens zu sein; denn daß man Gefühle nicht phantasieren kann, wird sich uns an einer späteren Stelle noch deutlich genug herausstellen. (Freilich werden wir dies dann auch näher dahin erläutern müssen, daß Gefühle allerdings in abgeschwächter Form nochmals erlebt werden können; und dies wird wohl von Organempfindungen ebenso gelten wie von allen anderen Gefühlen. Es unterliegt jedoch die Annahme keinem Bedenken, daß dieses „Reproduzieren" bei jenen leichter erfolgt als bei diesen; und hierin wäre also dann die eigentliche Erklärung für das hier besprochene Paradoxon zu suchen.) Nach JAMES hat WAHLE[1]) die Reduktionstheorie energisch verfochten: „Die sogenannten Gefühle bestehen zum größten Teile — nebst Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen, kurz einem intellektuellen Momente — aus Leibesempfindungen. Die durch gewisse Empfindungen und Vorstellungen angeregten Bewegungen, Bewegungstendenzen und Empfindungen, welche in ihrer kompletten Ausgestaltung die Affekte ergeben, bilden als Rudimente und in Verkürzungen Gefühle . . . . . Etwas anderes, das man Gefühl nennen dürfte, gibt es nicht". Was wir hiegegen einzuwenden haben, ward bereits dargelegt.

Weit mehr verbreitet ist jedoch die hedonische Gefühlstheorie. Die einseitige Beachtung von Lust und Unlust wurzelt ohne Zweifel in der Beschäftigung mit praktischen Problemen. Denn die praktische Philosophie hat es mit dem Handeln zu tun. Lust und Unlust aber sind die einzigen Gefühle, deren bewußte Antezipation das Handeln zu bestimmen vermag. Nicht als ob alles Handeln so zu stande käme; denn wer im Zorn dreinschlägt oder aus Angst davonläuft, pflegt keine Rechnung über künftige Lust oder Unlust anzustellen. Allein wenn eine Handlung so zu stande kommt, daß der Handelnde sich vorher über ein motivierendes Gefühl Rechenschaft gibt, dann kann dieses Gefühl nur eine Antezipation künftiger Lust oder

[1]) Das Ganze d. Phil. S. 339 f.

Digitized by Google

Unlust sein; denn niemand handelt, um künftig in Zorn oder Begierde zu geraten. Infolge dieser durchsichtigen Täuschung, die ich übrigens anderwärts auch noch unter anderen Gesichtspunkten dargelegt habe [1]), richtet sich die Aufmerksamkeit der Ethiker zunächst vorzugsweise auf Lust und Unlust. Und seit DEMOKRIT [2]) den wissenschaftlichen Hedonismus begründet hat, hat es deshalb nie an Versuchen gefehlt, alle anderen Gefühle auf sie zu reduzieren. Das erste groß angelegte Unternehmen dieser Art ist wohl jene Darstellung der Affekte, die ARISTOTELES im 2. Buche seiner „Rhetorik" gegeben hat. Zwei allgemeine Merkmale des Affekts (des πάθος) kennt er [3]). Das erste bestimmt — ebenso geistvoll als wahr — die Affekte als dasjenige, weswegen man zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten hat (δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις), mithin auch als dasjenige, was überhaupt gegenüber der Einheit und Konstanz des logischen Faktors das Moment der zeitlichen und individuellen Mannigfaltigkeit ins Denken einführt. Das zweite Merkmal kennzeichnet [4]) den Affekt als etwas, was Unlust und Lust in sich schließt (οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή). Dieser Erklärung gemäß nun sucht ARISTOTELES die einzelnen Affekte als besondere Arten von Lust und Unlust zu bestimmen, und da er diesen beiden Grundgefühlen qualitative Differenzen nicht mehr zuerkennt, so kann er die artbildenden Unterschiede nur in den begleitenden Vorstellungsinhalten finden, — ein Verfahren, das für alle älteren Reduktionstheorien vorbildlich geworden und geblieben ist. So definiert er [5]) etwa die Furcht als „eine Unlust oder Erregung, die aus der Vorstellung eines künftigen, schädlichen oder unlustbringenden Uebels entspringt" (Ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ) — und diesem Beispiel entsprechen die anderen Definitionen. Allein davon abgesehen, daß durch die Einführung der *Erregung* die hedonische Voraussetzung ohnehin verlassen wird, ist hier gerade die Hauptsache übersehen: nämlich jene unleugbare Verschiedenheit des Gefühles selbst, deren wir etwa uns beim Vergleich der Angst mit Beschämung oder Neid bewußt werden, und die es absolut unmöglich ist, lediglich den intellektuellen Momenten dieser drei Zustände aufzubürden. Die Stoa hat diesen Versuch auf etwas breiterer Basis wiederholt. Denn neben Lust und Schmerz (ἡδονή und λύπη) erkennt sie [6]) noch Begierde und Abscheu (ἐπιθυμία und φόβος) als elementare Gefühle an. Die Art aber, wie sie nun auf diese 4 Grundaffekte alle anderen zurückführen will, ist grundsätzlich durchaus nicht von der aristotelischen Verfahrungsweise verschieden. Denn obwohl es sehr merkwürdig ist, daß schon ZENON [7]) bei seiner Erklärung der Affekte sich physiologischer Ausdrücke wie z. B. Kontraktion (συστολή) bedient, so liegt ihm doch der Gedanke an die Organempfindungen fern; und auch CHRYSIPP konnte daher die einzelnen Varietäten des Affekts nur durch eine Kombination seiner 4 ele-

[1]) Hedonismus S. 23 ff., Lebensauffassung S. 144 f. [2]) Frg. 4 (Diels). [3]) Rhet. II. 2, p. 1378 a 20. [4]) Vgl. auch Eth. Nic. II. 4, p. 1105 b 23. [5]) Rhet. II. 5, p. 1382 a 21. [6]) Frg. 394 (Arnim III). [7]) Galen, Hipp. et Platon IV. 3.

Digitized by Google

mentaren Gefühle mit Vorstellungsinhalten definieren. Allein wenn er nun z. B.[1]) den Zorn als die Begierde nach der Bestrafung des für einen Schädiger Gehaltenen erklärt (ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ ἠδικηκέναι δοκοῦντος); oder die Scham als den Abscheu vor gerechtem Tadel (der Unterschied von εὐλάβεια und φόβος kann hier vernachlässigt werden); so wird auch durch diese rationalistischen Konstruktionen die unmittelbare Erfahrung nicht minder vergewaltigt als durch die modernen Reduktionstheorien. Denn in Wahrheit verändert sich eben mit der veranlassenden Vorstellung auch das Gefühl selbst; und keine Konstruktion kann bewirken, daß die Gefühlsqualität des seiner Nacktheit sich Schämenden mit jener des in der Schlacht Davonlaufenden restlos zur Deckung gebracht werde. Nur eine Wiederholung dieses Reduktionsversuches ist im Grunde die berühmte Affektenlehre des SPINOZA. Denn daß er[2]) (unter Beseitigung des Abscheus) statt 4 nur 3 „primäre Affekte" ihr zu Grunde legt (nämlich *laetitia, tristitia* und *cupiditas*), macht keinen prinzipiellen Unterschied. Diese Lehre nun wird durch die Energie des Klarheitsstrebens, dem sie entspringt, durch die kalte Ruhe, die sie in der Zergliederung des Seelischen bewährt, und durch die monumentale Einfachheit ihres Aufbaus immer Bewunderung erregen und verdienen. Sachlich dagegen ist sie ganz durchsetzt von der Täuschung, daß man eine Bewußtseinstatsache durch Angabe ihres Anlasses beschreiben könne. Ich greife nur Ein Beispiel heraus. Die Reue, hören wir[3]), ist eine Unlust, begleitet von der Vorstellung des eigenen Ich. Indes, nicht dadurch allein unterscheidet sich doch die Reue von der Trauer, daß in jenem Falle ein Gefühl der Unlust mit der Vorstellung eines Verstorbenen, in diesem dasselbe Gefühl mit der einer eigenen vergangenen Handlung verknüpft wäre, sondern die Gefühlsqualitäten selbst sind in beiden Fällen verschieden. (Bemerkenswert genug ist es übrigens, daß SPINOZA[4]) die *admiratio* — das Staunen —, weil es sowohl zur *veneratio* wie zum *horror* werden kann und auch von Begierde offenbar nichts enthält, überhaupt nicht auf seine 3 Elementargefühle zu reduzieren vermag, sondern es als die *imaginatio rei singularis* erklären muß.) Solchen Unzulänglichkeiten gegenüber stellt die moderne Reduktionstheorie, da sie in den Organempfindungen über einen weit reicheren Vorrat psychischer Elemente verfügt, unzweifelhaft einen Forstschritt dar. Allein da sie, wie ihre ältere Vorgängerin vor die Aufgabe gestellt, die Gefühle selbst zu zergliedern, schließlich doch nur statt der äußeren die inneren Umstände ihres Auftretens angibt, so kann auch ihr der Erfolg am Ende nicht zufallen. Natürlich fehlt es auch nicht an Vereinigungen der älteren und der jüngeren Methode, und die hedonische Gefühlstheorie sucht dann die einzelnen Affekte zu analysieren nach der Gleichung: Affekt = Lust oder Unlust + Vorstellungsinhalte + Organempfindungen, oder wie REHMKE[5]) in sehr wunderlicher und ganz ohne Not schwerverständlicher Sprache dies ausdrückt: die sogenannten

[1]) Frg. 397 (Arnim III). [2]) Eth. III. prop. 11, Schol. [3]) Eth. III. prop. 51, Schol. [4]) Eth. III. prop. 52, Schol. [5]) Seele S. 131.

Digitized by Google

Gefühle setzen sich zusammen aus dem (hedonischen) Gefühl, dem „maßgebenden" und dem „begleitenden" Gegenständlichen. Zu den Vertretern dieser Ansicht muß auch MÜNSTERBERG gerechnet werden. Denn obwohl er[1]) die Aufgabe, nachzuweisen, daß „auch die Nichtvorstellungen ... aus Empfindungen bestehen", der Psychologie ganz ohne Einschränkung stellt, so schreibt er doch[2]), wie wir bereits einmal (§ 15. 5) hörten, schon den Empfindungen selbst eine „Wertnuance" zu, scheint somit ihren hedonischen Charakter von jener Reduktion oder „Umformung" auszunehmen. Ich übergehe zahlreiche andere Vertreter dieses Standpunktes, um mich den besonders instruktiven Bemerkungen von EBBINGHAUS zuzuwenden. Dieser Forscher hat offenbar das Bedenkliche seiner Position recht stark empfunden, und dies hat eine Diversion in zwei verschiedenen Richtungen zur Folge gehabt. Auf der Einen Seite glaubt er nicht mehr, bei der Reduktion der Gefühle mit den allgemein anerkannten Organempfindungen das Auslangen zu finden, und zählt deshalb zu den elementaren Organempfindungen einfach eine Reihe von Gefühlen, ohne deren Reduktion auch nur zu versuchen. Er meint nämlich[3]), es seien den Organempfindungen außer den sonst bekannten „noch eine Anzahl anderer Bewußtseinszustände zuzurechnen, deren materielle Verursachung man kaum vermutungsweise einem bestimmten Organsystem zuweisen kann". Dahin gehörten zunächst gewisse „eigentümliche Sensationen", die bei vielen Menschen durch „das Schneiden von Kork, das Zerreißen von Schwamm, den Anblick sehr scharfer Messer oder einer jähen Tiefe, das Kratzen auf einer Schiefertafel" verursacht würden. Schon hier fällt die ausschließliche Berücksichtigung der Organempfindungen auf. Denn beim Schwindel z. B. (so nennt man ja wohl die „bei zahlreichen Individuen durch den Anblick einer jähen Tiefe hervorgerufene eigentümliche Sensation") scheint mir das Vorhandensein eines ganz eigentlichen Gefühls neben den Organempfindungen keinem Zweifel zu unterliegen. Doch EBBINGHAUS fährt fort: „Vor allem aber möchte ich hierher zwei Reihen von Empfindungen zählen", von denen „die eine Reihe solche Empfindungen wie Aufregung und innere Unruhe mit den Gegensätzen Beruhigung, Abspannung, Niedergeschlagenheit, Depression, die andere Reihe Empfindungen von Frische, allgemeiner geistiger Kraft und Lucidität, und ihnen gegenüber von Mattigkeit, Stumpfheit, Benommenheit, Schläfrigkeit" umfaßt. Und von dieser ganzen Gruppe hören wir ausdrücklich, daß man sie „verhältnismäßig am wenigsten zu lokalisieren vermag, sondern sozusagen im ganzen Körper erlebt". Wenn nun mit alledem bloß gesagt sein sollte, daß all diese Erlebnisse physisch bedingt seien, so wäre ja hiegegen natürlich nichts einzuwenden. Nur gilt dies gewiß auch von den hedonischen Zuständen und kann also jene nicht von diesen differenzieren. Und daß diese Trennung sich nicht scharf durchführen lasse, haben wir ja eben selbst behauptet.

[1]) Prinzipien S. 331 ff. [2]) Ibid. S. 549. [3]) Psycholog. I, S. 407.

Digitized by Google

Dagegen, daß das Bewußtsein „allgemeiner geistiger Kraft und Lucidität" „im ganzen Körper erlebt" werde — ist eine Behauptung, für die mir jedes Verständnis abgeht; denn wodurch mag sich dann das Bewußtsein allgemeiner körperlicher Kraft und Frische auszeichnen? Etwa dadurch, daß es „sozusagen im ganzen Geiste" erlebt wird? Vielmehr ist ganz unzweifelhaft, daß dieses Bewußtsein überhaupt nicht lokalisiert wird — mindestens ebensowenig wie Lust oder Unlust. Rechnet man es nun trotzdem zu den Organempfindungen, so können wir zwar hierin das erwünschte Eingeständnis finden, daß man es offenbar in die hedonischen Zustände und in die wirklichen Organempfindungen nicht ohne Rest zerlegen kann; als sachgemäß jedoch kann dieses Verfahren — wenn das Wort „Organempfindung" irgend einen Sinn behalten soll — keinesfalls bezeichnet werden. Allein auch EBBINGHAUS selbst ist aus dieser Erörterung nicht eben in zuversichtlicher Stimmung hervorgegangen. Denn wo er von den Gefühlen handelt, sagt er[1]), „einige Autoren" rechneten eine „Gruppe von Erlebnissen", die er als Organempfindungen auffasse, und die „das Gemeinsame haben, daß sie wenig oder gar nicht lokalisiert werden können", zu den Gefühlen. Und dies dürfe man auch nicht *a limine* ablehnen. Vielmehr lasse sich, „ob die eine oder die andere Zusammenordnung der Dinge sachlich richtiger ist, . . zur Zeit kaum entscheiden". Wir nehmen Akt von diesem Entgegenkommen, möchten indes auf die Zukunft keine großen Hoffnungen setzen; denn daß auch Lust und Unlust physisch, und zwar peripher, bedingt sein können, wissen wir ja wohl auch „zur Zeit"; unser Lokalisationsbewußtsein dagegen wird wohl auch die Zukunft schwerlich verfeinern. Doch EBBINGHAUS fährt fort: „Es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen dem bloßen Lust-Unlustgefühl und solchen Erlebnissen wie Aufregung, Depression, Spannung engere Beziehungen bestehen: beide werden nicht nur durch äußere Reize, sondern auch durch Vorstellungen hervorgebracht; beide werden ferner bei der weiteren Entwickelung des Seelenlebens weder auf äußere Objekte noch auf bestimmte körperliche Organe, sondern nur auf das Subjekt im allgemeinen bezogen." Ich hebe den letzten Satz hervor; denn er scheint mir — im ganzen und großen — das einzig rationelle Prinzip für die Einteilung des Psychischen zu enthalten: *Vorstellung* heiße, was auf äußere Objekte, *Organempfindung*, was auf körperliche Organe, *Gefühl* im engsten Sinne, was nur auf das Subjekt im allgemeinen bezogen wird; die beiden letzten Gruppen jedoch mögen, da sie eine scharfe Trennung nicht gestatten, zu der Klasse der *Gefühle* im weiteren Sinne zusammengefaßt werden! Und nun halte man gegen diese entscheidenden Gesichtspunkte, was EBBINGHAUS auf der anderen Seite an „Momenten" anführt, welche „doch durchaus für eine Auseinanderhaltung sprechen". Erstens: „Aufregung, Abspannung, Tätigkeit usw. werden zwar nicht in bestimmte Organe loka-

[1]) Psycholog. I, S. 542 f.

Digitized by Google

lisiert, aber doch entschieden als körperliche Zustände empfunden, als Erlebnisse von ähnlich sinnlichem Charakter wie Hunger, Beklemmung, Ermüdung; während Lust und Unlust (abgesehen natürlich von ihren Empfindungsbegleitungen) eine sozusagen weniger materielle Beschaffenheit haben." Ich möchte jede Wette darauf eingehen, daß ein naiver Mensch die Frage, ob er die Unlust des Zahnschmerzes oder die Abspannung von geistiger Arbeit in höherem Grade als körperlichen Zustand empfinde, nicht im Sinne der zweiten Alternative beantworten wird. „Namentlich aber ist die Lust-Unlustbetonung . . . von einer besonderen Wichtigkeit für die Bestimmung des Vorstellungsverlaufs und für die Bewegungsreaktionen des Organismus, während jene anderen Erlebnisse . . . eine solche Bedeutung nicht besitzen." Aber wie denn? Aufregung und Abspannung besitzen keine Bedeutung für den Vorstellungsverlauf? Und der Aufgeregte bewegt sich nicht anders — nicht nur was die Weise, sondern auch was den Inhalt seines Tuns betrifft — als der Abgespannte? Es muß doch recht schlimm um eine Position stehen, wenn man, um sie zu verteidigen, zu einer solchen Behauptung seine Zuflucht nehmen muß.

In der Tat ist es erfreulich, zum Schlusse berichten zu können, daß die hier vertretene Auffassung auch ihrerseits namhafte und erfolgreiche Vorkämpfer besitzt. Doch ehe wir von den Zeitgenossen sprechen, sei erst noch der unvergleichlichen Affektenlehre des DESCARTES gedacht. Die Einteilung des Psychischen in Vorstellungen, Organempfindungen und Gefühle nach dem Kriterium der äußeren, inneren oder fehlenden Lokalisation hat er in lapidaren Worten ausgesprochen, indem er drei aufeinanderfolgende Paragraphen [1]) überschrieb: „Von den Bewußtseinstatsachen (*perceptions*), die wir auf Objekte außer uns beziehen; Von den Bewußtseinstatsachen, die wir auf unsern Leib beziehen; Von den Bewußtseinstatsachen, die wir auf unsere Seele beziehen." Die letzteren sind ihm die Affekte. Doch hat er deswegen nicht etwa ihre physiologischen Bedingungen und Folgeerscheinungen vernachlässigt, vielmehr jene gleich in ihrer Definition erwähnt [2]) und diese mit der Exaktheit des klinischen Beobachters beschrieben [3]). Nicht minder bewunderungswürdig ist seine Einteilung der Affekte. Wohl nimmt er 6 Grundgefühle an [4]); allein von einer hedonischen Vergewaltigung der Tatsachen ist er soweit entfernt, daß er ihre Reihe durch das Staunen (*admiration*) eröffnen läßt; denn [5]) „wenn die erste Begegnung mit einem Gegenstande uns überrascht, indem er uns neuartig erscheint, oder sehr verschieden von allem, was wir bisher gekannt oder was wir uns unter ihm vorgestellt haben, so bewirkt dies, daß wir ihn anstaunen oder bewundern; und da sich dies ereignen kann, ehe wir irgendwie wissen, ob dieser Gegenstand uns nützlich ist oder nicht, so scheint mir das Staunen der erste unter allen Affekten zu sein." Und auch die „Reduktion" der anderen Affekte auf die 6 Grundgefühle denkt er keineswegs als bloße Verbindung der

[1]) Passions de l'âme 23—25 (Oeuvres S. 534 f.). [2]) Ibid. 27. [3]) Ibid. 97—106. [4]) Ibid. 69. [5]) Ibid. 53.

Digitized by Google

letzteren mit verschiedenen Vorstellungen; denn nur zum Teil sollen [1]) jene aus diesen „zusammengesetzt" sein: zum andern Teil sollen sie bloß ihnen untergeordnete Arten darstellen. Und daß hiebei in der Tat an qualitative Differenzen gedacht ist, geht klar hervor aus der Bemerkung [2]): „Es wäre berechtigt, ebensoviele Arten der Begierde zu unterscheiden, als es Gegenstände gibt, auf die sie sich richtet; denn z. B. die Neugier, die doch nur eine Begierde nach Wissen ist, ist sehr verschieden von der Ruhmgier, und diese wieder von der Rachgier usf." Soviel über dieses singuläre Meisterwerk. Unter DESCARTES' modernen Nachfolgern aber muß wohl als der älteste WUNDT genannt werden. „Die qualitative Mannigfaltigkeit der einfachen Gefühle ist unabsehbar groß, und jedenfalls viel größer als die Mannigfaltigkeit der Empfindungen" — diesem Ausspruche [3]) können wir uns vollinhaltlich anschließen, und die in ihm enthaltene Einsicht wird unseren folgenden Untersuchungen zu Grunde liegen. Weniger abschließend scheint mir die Unterscheidung von 3 Hauptrichtungen — Lust und Unlust, Erregung und Beruhigung, Spannung und Lösung — zu sein, denen sich diese unzähligen Gefühle sollen unterordnen lassen. Die Parität oder die Ichkontinuität (§ 21. 3 u. 12) z. B. scheinen mir an sich weder angenehm noch unangenehm, weder erregend noch beruhigend, weder spannend noch lösend. Desungeachtet stellen natürlich diese 3 WUNDTschen Dimensionen gegenüber dem hedonischen Prokrustesbett einen ungeheuren Fortschritt dar. Auch den Darlegungen von LIPPS können wir in allem Wesentlichen zustimmen, sowohl was die Mannigfaltigkeit der Gefühle [4]) als auch was die Aussichtslosigkeit ihrer Reduktion auf Organempfindungen [5]) betrifft. In jener Hinsicht hat ja LIPPS durch die Tat — nämlich durch Aufzeigung außerordentlich vieler und offenbar „rein geistiger" Gefühle — den schlagendsten Beweis für seine These angetreten; und in dieser ist mir nur das Eine zweifelhaft, ob er nicht die physiologische Stärke der Reduktionstheorie einigermaßen unterschätzt und darum auch solcher Argumente sich bedient, die einer schärferen Prüfung kaum standzuhalten vermöchten [6]). Ganz vorbehaltlos dagegen kann auch hier (und leider vielleicht zum letzten Male) unser Anschluß an AVENARIUS sein. Zwar über Organempfindungen und Gefühlsmannigfaltigkeit hat er nicht viel Worte gemacht. Allein gleich LIPPS, nur lange vor ihm, hat er für unsere These den „Beweis der Kraft" erbracht, indem er einen Ausschnitt aus der unübersehbaren Fülle der „Charaktere" vor uns ausgebreitet und eine ebenso große Zahl von praktischen, wissenschaftlichen und kosmotheoretischen Begriffen auf sie als auf ihre psychologische Grundlage zurückgeführt hat. Eben wegen dieser Folgen für die Weltanschauungslehre aber war es nötig, so lange bei dieser Frage zu verweilen; und da sich gezeigt hat, daß der „Beweis der Kraft" AVENARIUS nicht einmal die Erwähnung bei den Freunden, geschweige denn die Beachtung bei den Gegnern eingetragen hat,

[1]) Ibid. 69. [2]) Ibid. 88. [3]) Grundriß S. 96. [4]) FWD. S. 2 ff. [5]) Selbstbewußtsein S. 22 ff. [6]) Besonders Selbstbewußtsein S. 27–29, FWD. S. 3 f.

Digitized by Google

so schien es unerläßlich, auch den „Beweis der Zungen“ hier nicht zu sparen.

15) Vielleicht wirft endlich noch jemand die Frage auf, wie es denn nun mit den „inneren“ Wahrnehmungen und Phantasmen stehe? Denn nur die äußeren Vorstellungen hätten wir ja gegen die Gefühle abgegrenzt, und indem wir die „Vorstellung“ streng auf das Gebiet der Sensation einschränkten, hätten wir die „Ideen der Reflexion“ sogar grundsätzlich ignoriert. Indes, dies durften wir doch wohl ohne Schaden, weil in dieser Beziehung ein Zweifel nach unsern bisherigen Festsetzungen überhaupt nicht mehr möglich ist. Denn an einer „inneren Wahrnehmung“ kann unmöglich mehr unterschieden werden als ein Bewußtsein des Wahrnehmens und ein wahrgenommenes Bewußtsein. Das Bewußtsein des Wahrnehmens nun gehört zu jenen „Akten“ des Vorstellens, von denen wir oft bemerkten, wenn es etwas dergleichen gebe, so müsse es notwendig als ein Gefühl sich erweisen lassen. Und das wahrgenommene Bewußtsein andererseits muß ja schon ohne Rücksicht auf sein Wahrgenommenwerden entweder Vorstellung oder Gefühl sein. Da wir nun die Vorstellungen überhaupt nach ihren „Inhalten“ und nicht nach ihren „Akten“ psychologisch klassifizieren, so folgt aus dem Gesagten, daß wir die sogenannten „inneren Wahrnehmungen“ zu den Vorstellungen rechnen müssen, sofern sie sich auf Vorstellungen, zu den Gefühlen dagegen, sofern sie sich auf Gefühle richten — und d. h. daß wir unsere Vorstellungen vorstellen und unsere Gefühle fühlen. Allein dieses formale Ergebnis ist um so weniger bedeutungsvoll, als es ja die materiale Frage gar nicht entscheidet, ob sich denn auf Vorstellungen und Gefühle die „innere Wahrnehmung“ in gleicher Weise richten könne, vielmehr die Möglichkeit durchaus offen läßt, es möchten vielleicht auch die Gefühle, um Gegenstände solcher Wahrnehmungen zu werden, selbst in Vorstellungen übergehen, also (im Sinne früherer Ausführungen) eine vorstellungsartige Funktion übernehmen müssen. Daß dies jedoch nicht eine bloße Möglichkeit ist, darauf haben wir schon öfter hingedeutet, und gleich im nächsten Paragraphen werden wir auf diesen Punkt wenigstens flüchtig zurückkommen müssen.

§ 39

Setzt jedoch die Anwendung der pathempirischen Methode die Einteilung der Bewußtseinstatsachen in Vorstellungen und Gefühle als eine erschöpfende voraus, so involviert dies doch keineswegs ein selbständiges und unabhängiges Vorkommen dieser beiden Arten von Bewußtseinstatsachen in Beziehung aufeinander. Vielmehr fußt die Anwendung der pathempirischen Methode andererseits durchaus auf der Voraussetzung, daß Vorstellungen und Gefühle nicht nur stets gleichzeitig, sondern auch stets in wechselseitiger Verknüpfung miteinander auftreten.

Digitized by Google

Je nach den 4 Hauptarten dieser Verknüpfung kann man die Gefühle in endopathische, adjizierte, determinierende und konkomitierende unterscheiden. Allein all diesen Verknüpfungsarten ist eine eigentümliche Verknüpfungsweise gemeinsam, nämlich die ausschließliche wechselseitige Zuordnung von gewissen Gefühlen oder Gefühlsgruppen und gewissen Vorstellungen oder Vorstellungskomplexen.

Diese eigentümliche Verknüpfungsweise nun läßt sich im eigentlichen Sinne ebensowenig als eine Relation intelligibler wie als eine solche reeller Teile eines Ganzen auffassen, weil nicht nur diese, sondern (nach § 27) sogar alle Relationen die fragliche Verknüpfungsweise schon voraussetzen, welche deshalb ihnen gegenüber größere Allgemeinheit und logische Priorität in Anspruch nehmen kann.

Diese Verknüpfungsweise wird deshalb im folgenden mit einem besonderen Ausdrucke, nämlich als die Charakterisierung der Vorstellungen durch Gefühle, bezeichnet werden. Wo jedoch dieser Ausdruck ohne anderen Zusatz gebraucht wird, soll er zugleich das charakterisierende Gefühl als ein determinierendes kennzeichnen, wogegen dann die Charakterisierung, sofern von jenen Unterschieden der Charakterisierungsart ausdrücklich abgesehen werden soll, eine solche im weiteren Sinne heißen mag.

ERLÄUTERUNG

1) Die Frage, ob es Vorstellungen ohne Gefühle gebe, konnte aufgeworfen werden, solange der Begriff des Gefühls im hedonischen Sinne eingeengt war. Sie ward auch in der Tat so verstanden und pflegte dahin formuliert zu werden, ob „unbetonte Vorstellungen" vorkommen. Die andere Frage, ob es Gefühle ohne Vorstellungen geben könne, war auch unter dieser Voraussetzung sinnlos. Denn es gehört zum Wesen des Gefühls als einer Reaktion, daß in ihm gegen etwas reagiert werde — so sehr, daß bekanntlich sogar in jenen pathologischen Fällen, wo die Aenderung des Gefühles primär ist, ziemlich wahllos nach einer Vorstellung gegriffen wird, an die dann das Gefühl sich heftet: und so kann denn auch in diesen Fällen nicht Unannehmlichkeit erlebt werden, ohne ein Etwas, das unangenehm, kein Zorn ohne Etwas, worüber man zornig wäre; keine Unbegreiflichkeit ohne ein Unbegreifliches, keine Bekanntheit ohne ein Bekanntes. Für jenen erweiterten Gefühlsbegriff aber, den wir (in den §§ 33 und 38) entwickelt haben, verliert auch die erste Frage ihre Berechtigung. Denn nachdem die Vorstellungen als die Inhalte, die

Digitized by Google

Gefühle als die Formen des Erfahrungsbewußtseins aufgezeigt sind, versteht sich von selbst, daß es hier wie anderwärts ebensowenig einen Inhalt ohne Form wie eine Form ohne Inhalt geben kann. Eine Erfahrungsform ohne Inhalt — dies wäre, wie wir eben sagten, eine Aehnlichkeit ohne ein Aehnliches, eine Aenderung ohne Etwas, das sich ändert usw. Und ein Erfahrungsinhalt ohne Form — dies wäre Etwas, das mit keinem Anderen Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit hätte, das weder sich veränderte noch dauerte, das weder ausgedehnt wäre noch unausgedehnt, weder Sein hätte noch Nichtsein, weder ein Gegenstand wäre noch ein Zustand, weder einem Ich noch einem Nichtich zugehörte oder nicht zugehörte — ja es wäre schließlich eine Vorstellung, die nicht einmal eine Vorstellung wäre; denn auch das Vorstellung-Sein ist ja nicht eine sinnliche Empfindungsqualität, sondern (wie in § 38. 5 schon angedeutet wurde und später näher auszuführen sein wird) ein Gefühl. Also: keine Vorstellung ohne Gefühl, kein Gefühl ohne Vorstellung — dies können wir als eine axiomatische Wahrheit voraussetzen, nur daß freilich Fälle denkbar sind, in denen (im Sinne von § 38. 7 u. 9) eine vorstellungsartige Organempfindung als der mit einer Gefühlsform verknüpfte Erfahrungsinhalt fungieren kann.

2) Allein dieses Axiom besagt mehr als bloß die Notwendigkeit, daß jede Vorstellung stets mit irgend einem Gefühl, und jedes Gefühl stets mit irgend einer Vorstellung gleichzeitig im Bewußtsein vorhanden sei. Ein Gefühl hat noch keinen Inhalt, wenn nur irgend etwas zugleich mit ihm wahrgenommen oder phantasiert wird, wie es ja auch nicht an allem seinen Inhalt hat, was dieser Bedingung genügt. Müßte doch sonst der Genuß an einem Musikstück zugleich ein Genuß an der Tapete des Konzertsaales sein. Und ebenso hat eine Vorstellung noch keine Form, wenn nur irgend etwas zugleich mit ihr gefühlt wird, wie ja auch hier nicht alles ihre Form ist, wovon jenes mit Recht gesagt werden kann. Müßte doch sonst auch die Tapete schön sein, weil gleichzeitig mit ihrer Wahrnehmung ästhetisches Gefallen gefühlt wird. Wenn wir daher das Verhältnis von Vorstellung und Gefühl bisher einfach als Verknüpfung bezeichnet haben, so sagt dieser absichtlich allgemein und unbestimmt gewählte Ausdruck viel zu wenig. Verknüpft sind ja irgendwie auch Genuß und Tapete (wenigstens durch jenes Gefühl, das der Relation der Gleichzeitigkeit nach § 27 zu Grunde liegen muß). Sollen sich jedoch Vorstellung und Gefühl verhalten wie Inhalt und Form, so wird hiezu mehr erfordert als nur eine solche Verknüpfung im allgemeinen: nämlich eine

Digitized by Google

ganz besondere und eigentümliche Weise der Verknüpfung, die wir hier einstweilen als eine ausschließliche wechselseitige Zuordnung umschreiben wollen; denn sie setzt voraus, daß ein Gefühl gerade mit einer bestimmten Vorstellung in dieser eigentümlichen Weise (nämlich als ihre Form), und daß eine Vorstellung gerade mit einem bestimmten Gefühl in dieser eigentümlichen Weise (nämlich als sein Inhalt) verknüpft sei. Indes dient uns der Ausdruck „ausschließliche wechselseitige Zuordnung" natürlich nur dazu, auf die in Rede stehende Verknüpfungsweise bestimmter hinzudeuten, als durch das Wort *Verknüpfung* geschehen war. Ueber ihr Wesen ist damit noch gar nichts gesagt. Doch auch nur jenes war einstweilen unbedingt erforderlich.

3) An dieser eigentümlichen Verknüpfungsweise wird auch gar nichts geändert durch die verschiedenen Verknüpfungsarten, in welchen dieselbe vorkommen kann. Sondern in ihnen allen bleibt ihre Eigenart als ausschließliche wechselseitige Zuordnung erhalten.

Von diesen Verknüpfungsarten haben wir vor kurzem (§ 38. 1) drei aufgezählt, als es sich darum handelte, in welchem Sinne ein Gefühl an einem Objekt eine Eigenschaft bestimmen, d. h. wie ein Gefühl einer Aussage über ein Objekt zu Grunde liegen kann. Da sahen wir: dies kann erstens geschehen, indem das Gefühl erlebt wird in einem Objekt: wie etwa das Streben nach Abwärts in einem schweren Körper, der auf seine Unterlage drückt. Hiefür ist uns längst (aus § 21. 7—11) der Name Gefühlseinlegung oder Endopathie geläufig. Wir sahen aber weiter: es kann dasselbe zweitens auch so erfolgen, daß das Gefühl erlebt wird als an dem Objekte haftend, um dasselbe verbreitet, von ihm ausgehend: wie etwa das Gefallen an dem Schönen, die Ehrfurcht an dem Ehrwürdigen, die Scheu an dem Heiligen, kurz das Wertgefühl an dem Gewerteten haften. Denn von Endopathie kann hier nicht die Rede sein. Als deren Kriterium lernten wir ja seinerzeit (§ 21. 8) die Meinung kennen, daß wir in der Situation des Objekts das eingelegte Gefühl als eigenes erleben würden. So jedoch steht es hier nicht: am Seher haftete den Griechen das Gefühl der Scheu (er war — so erlebten sie — heilig); allein es war so wenig ihre Meinung, daß sie in seiner Lage dieses Gefühl empfinden würden, daß sie nicht einmal ihm selbst ein solches zuschrieben; und dasselbe gilt noch heute von dem Verhältnisse des Volkes zum Monarchen oder zu einem andern „berühmten Mann". Diese Verknüpfungsweise nun, mit der wir uns im folgenden noch eingehend werden beschäftigen müssen, wollen wir im Gegensatze zur *Einlegung*, die ja auch *Intro-*

Digitized by Google

jektion heißt, Gefühlsbeilegung oder Adjektion nennen. Und endlich sahen wir: ein Gefühl kann drittens eine Eigenschaft an einem Objekt auch so bestimmen, daß es in seiner Verknüpfung mit der Vorstellung desselben unmittelbar als ein Prädikat des Objektes erlebt wird: wie wenn Einer meiner Tischnachbarn als der Rechte bezeichnet wird, weil seine Wahrnehmung mit den für meine rechte Körperhälfte charakteristischen Gefühlen verknüpft ist. Hier handelt es sich ganz gewiß nicht um Endopathie; denn niemand meint, er würde, wenn er selbst dort säße, ein Rechts-Gefühl erleben. Indes auch nicht um Adjektion; denn das Gefühl, ein Rechter Nachbar zu sein, „haftet" gar nicht an diesem Individuum: so wenig, daß es uns gar nicht wunder nähme, wenn im nächsten Augenblick aus dem Rechten ein Linker würde. Es leuchtet ein, daß für die Differenzierung dieser Verknüpfungsart von der Adjektion die Konstanz der Verknüpfung von maßgebender Bedeutung ist. Doch darf man nicht glauben, daß diese Bedingung des Unterschiedes auch sein Wesen erschöpfe. Denn die adjizierten Gefühle teilen mit den Vorstellungsinhalten (denen sie nach § 38. 8 ja so nahestehen, daß etwa Geruch und Temperatur beiden Klassen zugerechnet werden könnten) die Besonderheit, daß sie als Eigenschaften des Objekts auch in jenen Zeitstrecken gelten, in denen dieses nicht wahrgenommen oder phantasiert wird: die Sixtinische Madonna bleibt (für den, dem sie gefällt) schön, auch während niemand ihre Schönheit genießt — gerade so wie das Papier auch im Dunkeln weiß bleibt. In unserm Falle dagegen ist hievon keine Rede: der Rechte Nachbar bleibt kein Rechter Nachbar, während er vom Tische aufsteht und das Zimmer verläßt; ebenso hört das Zukünftige auf, ein Zukünftiges zu sein, wenn es eintritt; und auch das Ferne ist kein Fernes mehr, sobald es uns nahe kommt. Dieser eingreifende Unterschied nun mag zwar durch die Konstanz der Verknüpfung bedingt sein: als Unterschied der Erlebnisweise aber geht er über diese weit hinaus und zeugt dafür, daß wir es in dem dritten unserer Fälle mit einer anderen (und zwar weit weniger innigen) Verknüpfungsart zu tun haben. Diese nun, bei der das Gefühl ein Prädikat des Objektes lediglich für die Dauer der Verknüpfung bestimmt, nennen wir die (bloß) determinierende, die wir demnach ebensowohl von der endopathischen als von der adjizierenden unterscheiden müssen. Allein noch in einer vierten Art kann ein Gefühl mit einer Vorstellung verknüpft sein. Und diese konnten wir damals aus dem einfachen Grunde nicht anführen, weil bei ihr überhaupt nicht durch das Gefühl ein Prädikat am Objekt bestimmt, sondern das

Digitized by Google

Gefühl nur als durch das Objekt hervorgerufen, oder als dasselbe begleitend, erlebt wird: wie etwa, wenn ich sage, daß ich mit einem Menschen Mitleid empfand. Denn hier meine ich weder, daß ich in seiner Lage Mitleid empfunden hätte, noch daß das Mitleid an ihm als eine dauernde Eigenschaft haftet; auch nicht, daß ihm für die Zeit, da ich ihn bemitleidete, irgend ein Prädikat zukam; sondern lediglich, daß er in mir das Gefühl des Mitleids hervorgerufen habe, oder daß sein Anblick von diesem Gefühle begleitet gewesen sei. Diese letzte Verknüpfungsart können wir als die konkomitierende bezeichnen. Da diese Einteilung, die hier, unserm augenblicklichen Absehen entsprechend, nur angedeutet werden konnte, uns in der Folge sehr wichtig werden wird, so mag es zweckmäßig sein, sie noch an einem Beispiele zu verdeutlichen. Es kann nämlich z. B. das Gefühl „Unannehmlichkeit" mit dem Vorstellungskomplex „Mensch" auf alle 4 Arten verknüpft werden. Es wird ihm eingelegt, wenn ich sage: „Es ist diesem Menschen etwas unangenehm." Es wird ihm beigelegt, wenn ich sage: „Das ist ein unangenehmer Mensch." Es determiniert ihn, wenn ich sage: „In diesem Augenblicke war mir dieser Mensch unangenehm." Und es konkomitiert ihn, wenn ich sage: „Ich empfand beim Erscheinen dieses Menschen ein unangenehmes Gefühl." Dies dürfte die Einprägung dieser Unterschiede erleichtern.

Hier dagegen richtet sich unser Interesse auf einen anderen Punkt. Die eigentümliche Verknüpfungsweise nämlich, welche wir einstweilen als „ausschließliche wechselseitige Zuordnung" bezeichneten, ist in all diesen 4 Fällen trotz des Unterschiedes der Verknüpfungsart dieselbe. Bei der Endopathie: denn von allen Vorstellungskomplexen und Gefühlen, die im Bewußtsein vorkommen mögen, wird nur Einem bestimmten Vorstellungskomplex Ein bestimmtes Gefühl eingelegt; und nie kann durch eine Lockerung dieser Zuordnung in Damokles der Zug des über ihm hängenden Schwertes und in diesem Schwert die Angst des Damokles erlebt werden. Bei der Adjektion: denn stets haftet auch hier nur Ein Gefühl an Einem Vorstellungskomplex; und mag ich auch gleichzeitig den Eindruck einer häßlichen Maske und schöner Verse in mich aufnehmen, so wird doch nie das Mißfallen diesen und das Gefallen jener beigelegt werden. Bei der Determination: denn wenn ich zwischen zwei Nachbarn sitze, so wird niemals das Links-Gefühl denjenigen zu meiner Rechten zu meinem Linken Nachbarn stempeln. Und auch bei der Konkomitanz: denn es wird doch höchstens in ganz ausnahmsweisen Fällen geschehen, daß ich die

Digitized by Google

Traurigkeit, die eine üble Nachricht in mir hervorrief, für eine *Wirkung* des schwülen Sommertages halte, an dem ich sie empfing.

4) Es fragt sich nun weiter, ob diese eigentümliche Verknüpfungsweise, diese ausschließliche wechselseitige Zuordnung eine nähere Bestimmung ihres Wesens zuläßt. Es scheint zunächst selbstverständlich, daß wir es in ihr mit einer Beziehung zu tun haben. Und da ein Erlebnis, in welchem Vorstellung und Gefühl verknüpft sind, ein Mehr an Bestimmungen enthält, gegenüber einem Erlebnis, das nur eine Vorstellung ohne Gefühl oder nur ein Gefühl ohne Vorstellung enthielte (wenn ein solches möglich wäre), so scheint sich weiter die Beziehung eines Ganzen zu seinen Teilen als derjenige Begriff darzubieten, dem das fragliche Verhältnis unterzuordnen wäre. Nun unterscheidet aber ein alter und guter logischer Sprachgebrauch zwei mögliche Fälle dieser Beziehung: die Relation reeller, und die Relation intelligibler Teile eines Ganzen — je nachdem ihre Trennung „wirklich" oder nur „in Gedanken" möglich ist (*distinctio realis* und *distinctio rationis*); im letzteren Falle nennt man die Teile auch *metaphysische Teile, abstrakte Momente* oder bloße *Seiten* des Ganzen. Reelle Teile sind z. B. die einzelnen Bäume eines Waldes, die Elemente einer chemischen Verbindung, doch auch die einzelnen Töne eines Accords; denn sie alle können auch außerhalb dieses Zusammenhanges, also selbständig, aufgezeigt werden. Intelligible Teile dagegen sind z. B. die Höhe, die Stärke und die Klangfarbe eines Tones oder die logische Bedeutung und der Rhythmus eines Satzes; denn es ist weder möglich, eine Tonhöhe ohne Klangfarbe, noch einen logisch bedeutungsvollen Satz ohne Rhythmus aufzuweisen. Es würde sich daher, wenn Vorstellung und Gefühl einmal als Teile eines Erlebnisses angesehen werden sollen, fragen, ob sie als reelle oder als intelligible Teile anzusprechen seien? Solange man nun, wie auch wir bisher getan haben, von Vorstellung und Gefühl als von zwei verschiedenen Bewußtseinstatsachen spricht, schwebt offenbar die Beziehung reeller Teile vor: hier die Vorstellung — dort das Gefühl — beide verknüpft — ungefähr so wie Schwert und Scheide oder doch wie Klinge und Heft. Allein wir haben eben gehört: es gibt keine Vorstellung ohne Gefühl, und kein Gefühl ohne Vorstellung. Da somit eine reelle Trennung beider nicht möglich ist, so scheint nur übrig zu bleiben, sie vielmehr als intelligible Teile aufzufassen: als abstrakte Momente oder gedanklich trennbare Seiten Eines Erlebnisses. Und diese Auffassung ist den Tatsachen jedenfalls angemessener als die andere. Sie wird auch nicht von der Einwendung getroffen, daß dieselbe Vor-

Digitized by Google

stellung mit wechselnden Gefühlen verknüpft sein kann (z. B. dieselbe Nachricht erst mit Unmut, dann mit Befriedigung; derselbe Gedanke erst mit Zweifel, dann mit Ablehnung oder Zustimmung), oder auch dasselbe Gefühl mit wechselnden Vorstellungen (z. B. dieselbe Angst mit der Ausmalung verschiedener Möglichkeiten). Denn dieses findet auch sonst bei intelligiblen Teilen statt: wir sagen, daß ein Ton anschwillt oder abklingt, ein Gedanke eine bessere oder schlechtere Fassung annimmt; und wie jenes voraussetzt, daß die Tonhöhe trotz wechselnder Tonstärke beharren kann, so dieses, daß ein und dieselbe logische Bedeutung sich mit verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen zu verbinden vermag. Und ebensowenig würde das andere Bedenken verschlagen, daß je Ein Gefühl auch mit einer Mehrheit von Vorstellungen verknüpft sein kann, wie wir dies sowohl an der Einbettung der Qualiläten in die Totalimpression (§ 15) als auch eben wieder an den Verknüpfungsarten der Endopathie und Adjektion gesehen haben. Denn auch dies hat in anderen Fällen seine Analogien: wie wenn etwa mit verschieden hohen und verschieden starken Tönen eines Zusammenklanges eine und dieselbe Klangfarbe, oder mit den mehreren Worten eines Satzes eine einheitliche logische Bedeutung verknüpft ist.

Der entscheidende Grund, welcher dieser Auffassung — als einer letztlich haltbaren — entgegensteht, ist vielmehr ein anderer. Die Relation intelligibler Teile *ex professo* zu erörtern, wird sich uns später einmal Gelegenheit bieten. Indes, soviel ist schon hier klar, daß wir es auch in ihr mit einer Erfahrungsform zu tun haben. Die Teile können vorgestellt, d. h. sinnlich wahrgenommen und phantasiert werden; ihr Teile-Sein dagegen, d. h. ihr Ein-Ganzes-Bilden, kann nicht vorgestellt, es kann nur gefühlt werden. Daß wir somit irgend welche Teile *Teile*, und daß wir sie dann insbesondre *reelle* oder *intelligible* Teile nennen, dies kann nur den Grund haben, daß irgendwelche besondre Relationsgefühle mit ihnen verknüpft sind. Und es wäre demnach eine Erklärung von der Form *idem per idem*, diese Verknüpfung selbst als ein Verhältnis intelligibler Teile aufzufassen. Noch allgemeiner ausgedrückt: da (nach § 27) die Relation selbst in der Verknüpfung der Relationsglieder mit einem Relationsgefühl besteht, so ist die Verknüpfung von Vorstellung und Gefühl ein allgemeinerer Begriff als die Relation, und es hat deshalb, streng genommen, überhaupt keinen Sinn, diese Verknüpfung als eine Relation zu bezeichnen und sie diesem Begriffe als einen weniger allgemeinen unterzuordnen.

Digitized by Google

Diese Bemerkung wirkt freilich befremdlich. Ein erster Grund dieses Befremdens ist indes gar nicht sehr schwer zu finden. Wir pflegen uns nämlich unanschauliche Verhältnisse durch anschauliche Bilder zu versinnlichen. Dieses an und für sich nicht nur einwandfreie, sondern auch notwendige Verfahren hat aber das Gefährliche, daß wir leicht auf die Zulänglichkeit dieser Substitution so fest uns verlassen, daß wir geneigt sind, was von dem Bilde gilt, von dem Abgebildeten auch dann als zweifellos vorauszusetzen, wenn in Beziehung auf die in Betracht kommende Frage die Analogie zwischen Bild und Abgebildetem gar nicht mehr besteht. Und diese Neigung wird natürlich außerordentlich verstärkt, wo uns ein anderer als ein bildlicher sprachlicher Ausdruck überhaupt nicht zur Verfügung steht. Mit den Folgen dieser Sachlage werden wir noch oft, und gerade an entscheidenden Punkten, zu kämpfen haben. So nun auch hier. Indem wir von Vorstellungen und Gefühlen reden wollen, substituieren wir ihnen irgendwelche anschauliche Gebilde (Kugeln, kleine Flächen, Fäden oder was immer) und denken nun an der Hand dieser Symbolisierung munter darauf los. Lange Zeit geht alles gut. Doch mit Einem Male kommt ein Punkt, an dem unsere Symbole Vorstellungen und Gefühle aus dem einfachen Grunde nicht mehr *symbolisieren* können, weil sie nicht Vorstellungen und Gefühle *sind*, und weil natürlich die *spezifischen* Eigentümlichkeiten von Vorstellungen und Gefühlen eben nur an Vorstellungen und Gefühlen, und nicht an Flächen oder Fäden erlebt werden können. Ein solcher Punkt nun ist der, an dem wir stehen. Unsere anschaulichen Symbole können natürlich miteinander nur „verknüpft" sein, indem sie in einer Beziehung stehen; und können insbesondere nur eine Einheit konstituieren, indem sie Teile eines Ganzen bilden. Allein Vorstellungen und Gefühle sind in *diesem* Punkte ganz anders geartet als jene Symbole, wie offenbar wird, sobald wir sie erst in uns erwecken. Da finden wir denn: die Vorstellung eines Kunstwerks und das Gefallen an diesem Kunstwerk, und ebenso die Vorstellungen zweier ähnlicher Leuchter und das Bewußtsein ihrer Aehnlichkeit, werden unter normalen Umständen im Bewußtsein überhaupt nicht „unterschieden", miteinander „verglichen" oder sonstwie aufeinander „bezogen" resp. miteinander „verknüpft". Ein solches Beziehungs- oder Verknüpfungserlebnis zwischen Beziehungsbewußtsein und Beziehungsgliedern, ebenso zwischen der Annehmlichkeit und dem Angenehmen und allgemein zwischen dem Gefühl und der mit ihr „verknüpften" Vorstellung kommt im Bewußtsein überhaupt nicht vor, sondern „beide" (die freilich auch gar nicht

Digitized by Google

als „beide", d. h. als „zwei", daher als „mehrere", somit als „unterschiedene" erlebt werden) sind unmitttelbar in die Einheit Eines Erlebnisses zusammengeschlossen — welches freilich auch wieder nur ein bildlicher und deshalb seinem Gegenstande nicht adäquater Ausdruck ist.

Es kommt noch ein Anderes hinzu, oder besser: eine andere Seite desselben Verhältnisses. Denn allerdings können Vorstellung und Gefühl auch voneinander unterschieden, miteinander verglichen, aufeinander bezogen werden, es kann zwischen sie ein solches Beziehungsbewutßsein eingeschaltet werden — und dann stellen sie sich wirklich als intelligible Teile Eines Erlebnisses dar. Und zwar vollziehen wir diese Einschaltung — von anderen, gleich zu berührenden Verhältnissen abgesehen — auch unter dem Zwange eben jenes Bedürfnisses nach Veranschaulichung und Versinnlichung, von dem oben die Rede war. Da jedoch das Gefühl seinem Wesen nach absolut unanschaulich ist, so zerstört diese Veranschaulichung gerade das, was wir uns veranschaulichen wollen. Sie reißt nämlich das Gefühl aus seiner eigentümlichen Weise der „Verknüpfung" mit der Vorstellung heraus und „verknüpft" es nun entweder mit irgend einer anderen, eben zur Verfügung stehenden Vorstellung, oder sie verwandelt es (im Sinne jenes Uebergangs, den wir in § 38. 7 als möglich erkannten) geradezu selbst in eine Vorstellung oder wenigstens in eine vorstellungsartige Organempfindung (§ 38. 9). Und jetzt können wir freilich „das Gefühl" mit der Vorstellung vergleichen, beide in Beziehung setzen und wahrhaft verknüpfen — nur ist es leider jetzt nicht mehr das Gefühl und die „Verknüpfung", um die es uns zu tun war, sondern was wir jetzt mit der ursprünglichen Vorstellung in Beziehung setzen, ist selbst eine Vorstellung: entweder die, mit der sich das ursprüngliche Gefühl neuerdings „verknüpft" hat und die wir ihm fälschlich substituieren, oder die, zu der es geworden ist und die wir ebenso fälschlich mit ihm identifizieren.

Die vorstehenden Bemerkungen stellen eine notwendige Vervollständigung jener Ueberlegungen dar, in denen wir an einer früheren Stelle (§ 27. 1) mit einem ähnlichen Einwande gegen den pathempirischen Relationsbegriff uns beschäftigten, und empfangen zugleich selbst von diesen Ueberlegungen eine ebenso notwendige Ergänzung. Wie nämlich hier die Zulässigkeit einer Erklärung in Frage steht, welche die Verknüpfung von Vorstellung und Gefühl auf eine Relation, somit selbst auf eine derartige Verknüpfung zurückführen will, so ward dort die Berechtigung eines Verfahrens angezweifelt, das die

Digitized by Google

Relation zweier Glieder durch ein Hervorgehen derselben aus einem Relationsgefühl und ihre Einbettung in ein solches, mithin selbst wieder durch Relationen, erklärte. Dort nun sagten wir, diese Relationen r_1 zwischen dem Relationsgefühl ρ und den Relationsgliedern a und b seien in dem ursprünglichen Relationserlebnis nicht aktuell, sondern bloß potentiell enthalten: wer r (a b) aussage, erlebe zwar ρ, allein erst wer auf dieses Erlebnis reflektiere, gelange zu der weiteren Aussage r_1 (ρ a b) und müsse daher auch ρ_1 (ρ a b) erlebt haben. Ganz ebenso nun könnte man auch hier sagen, wer von dem Vorstellungsinhalt a die Form b aussage, müsse zwar das mit a verknüpfte Formgefühl β erlebt haben, allein erst wer nun auf dieses Erlebnis reflektiere, gelange zu der weiteren Aussage: „β ist mit a verknüpft" — schematisch u (β a) — und müsse daher auch, verknüpft mit β und a, ein besonderes Gefühl ihrer Verknüpfung — also schematisch ein υ (β a) — erlebt haben. Wie demnach dort aus dem schlichten Relationserlebnis ρ (a b) durch fortgesetzte Reflexion die unendliche Reihe ρ_1 (ρ a b), ρ_2 (ρ_1 ρ a b) ..., so gehe hier auf dieselbe, aber auch nur auf dieselbe Weise aus dem schlichten Verknüpfungserlebnis β (a) die unendliche Reihe υ (β a), υ_1 (υ β a)... hervor. Und diese Reihe ist nicht nur eine hypothetische Möglichkeit, sondern indem wir oben sagten, es „könne allerdings zwischen Vorstellung und Gefühl ein ... Beziehungserlebnis eingeschaltet werden", haben wir sie ja bereits wirklich zu entwickeln begonnen. Mußten wir indes alsbald hinzufügen, es werde durch dieses Verfahren das Gefühl selbst in seinem Wesen verändert — d. h. es sei das β in υ (β a) nicht mehr dasselbe wie in β (a) —, so zeigt sich nun, daß wir dieselbe Bemerkung auch schon in Bezug auf das Relationsgefühl hätten machen können; denn gewiß ist auch das ρ in ρ_1 (ρ a b) nicht mehr dasselbe wie in ρ (a b), sondern hat — indem es Glied einer Relation wurde — auch schon selbst eine vorstellungsartige Funktion übernommen. Vor allem jedoch: damals mußten wir uns auf die negative Feststellung beschränken, in dem schlichten Relationserlebnis ρ (a b) sei ein Bewußtsein von Relationen r_1 zwischen ρ einerseits, a und b andererseits nicht enthalten — wie ja auch die Aussage r (a b) die andere r_1 (ρ a b) noch nicht in sich schließe; doch in welcher Weise hier wirklich ρ mit a und b „verknüpft" sei, darüber mußten wir schweigen. Jetzt dagegen sehen wir: diese Weise, wie im schlichten Relationserlebnis das ρ den a und b zugeordnet ist, ist nur ein besonderer Fall der viel allgemeineren Weise, wie überhaupt im schlichten „Verknüpfungs"-Erlebnis β und a einander zugeordnet

Digitized by Google

sind; vor der Reflexion besteht ebensowenig eine Relation r_1 zwischen ρ und a b wie eine Verknüpfung u zwischen β und a; sondern β und a werden in einer letzten, nicht mehr beschreiblichen oder reduziblen Weise als einander zugeordnet erlebt, und die Zuordnung von ρ und a b ist nur eine besondere Art dieser selben Erlebnisweise — eine besondere Art, deren Eigentümlichkeit gegenüber ihrer übergeordneten Gattung wir allerdings nicht anders zu kennzeichnen vermögen als durch die Feststellung, daß die Erlebnisweise des allgemeineren Typus sich nach der Reflexion nur überhaupt als eine Relation intelligibler Teile darstellt, während unter derselben Bedingung das Relationsgefühl und die Relationsglieder sich speziell als intelligible Teile von jener besonderen Art erweisen, die wir durch die Ausdrücke „gemeinsames Hervorgehen" und „gemeinsame Einbettung" von a b in ρ zu verdeutlichen suchten. Und zugleich wird klar, warum — trotz diesem durchgreifenden Parallelismus — die Auskunft, die wir hier ablehnen müssen, dort zugelassen werden durfte: denn der Satz „ρ ist ein mit a und b verknüpftes Gefühl" führt eben wirklich die besondere Erscheinung auf eine allgemeinere zurück und bahnt daher (nach § 5. 2) ein „Begreifen" der ersteren an, wogegen der Satz „β und a stehen in einer Relation" den übergeordneten Begriff durch den untergeordneten erklären will. Und dieser Satz kann deshalb höchstens in uneigentlichem, erläuterndem Sinn zum Verständnis der fraglichen Erscheinung etwas beitragen.

5) Im eigentlichen Sinne und in Wahrheit aber ist die Weise — ich sage absichtlich nicht mehr die „Verknüpfung", auch nicht das „Zusammen" oder auch nur die „Einheit" — die Weise also, in der wir Vorstellungen und Gefühle erleben, ist, wie schon bemerkt, eine der wenigen ganz fundamentalen Tatsachen unserer Erfahrung, die eben deshalb, weil sie ein Letztes ist, in keiner Art mehr auf ein Anderes zurückgeführt werden kann. Es bleibt deshalb nur übrig, sie als solches anzuerkennen und ihr einen besonderen Namen zu geben. Als solchen nun wählen wir den Ausdruck Charakterisierung; und wenn wir im folgenden sagen, eine Vorstellung werde durch ein Gefühl charakterisiert, so meinen wir damit, sie sei mit ihm in jener eigentümlichen Weise „verknüpft", von der wir eben gesehen haben, daß sie, streng genommen, nicht als eine Beziehung von reellen oder intelligiblen Teilen, ja überhaupt nicht als eine Beziehung, somit auch nicht als eine Verknüpfung bezeichnet werden darf.

Dieser Sprachgebrauch erfordert jedoch noch eine nähere Bestimmung. Endopathie, Adjektion, Determination und Konkomitanz näm-

Digitized by Google

lich, die wir oben als die 4 Arten der „Verknüpfung" kennen lernten, sind uns jetzt natürlich zu 4 Arten der Charakterisierung geworden. Dies ist an und für sich lediglich eine Aenderung der Terminologie. Allein wir schließen an diese noch Eine Bemerkung. Wir möchten uns nämlich das Recht wahren, den Ausdruck *Charakterisierung* in einem engeren und in einem weiteren Sinne zu gebrauchen. Der weitere ist bisher dargelegt worden. Im engeren Sinne dagegen (und dieser möge verstanden werden, wo nicht das Gegenteil entweder ausdrücklich angemerkt oder durch den Zusammenhang unmißverständlich gefordert wird) wollen wir unter „Charakterisierung" schlechtweg stets die determinierende Charakterisierung verstehen. Es bleibt zu zeigen, mit welchem Rechte dieser Charakterisierungsart ein solcher Vorzug vindiziert, weshalb gerade sie gewissermaßen als die normale Charakterisierungsart hingestellt werden kann. Nun versteht sich von selbst, daß für die so ganz eigentümlichen und auf ein verhältnismäßig enges Gebiet eingeschränkten Charakterisierungsarten der Endopathie und der Adjektion besondere Bezeichnungen unerläßlich sind. Nur der Konkomitanz gegenüber ist deshalb dieser Anspruch der Determination zu begründen. Dieser Anspruch nun wird freilich den überlieferten Denkgewohnheiten der Psychologie von vorneherein als wenig angemessen sich darstellen. Denn diesen scheint selbstverständlich, daß ein Gefühl als etwas rein Subjektives erlebt werden muß: höchstens ganz singulärer und exzeptioneller Weise könnte es sich ereignen, daß es einmal „nach Analogie" mit Vorstellungen „auch" auf ein Objekt übertragen würde. Und gerne glauben wir, daß jene konkomitierende Charakterisierungsart diejenige ist, welche die Psychologen als Psychologen vorzugsweise erleben. Denn naturgemäß richtet sich ihr Interesse vor allem auf jene Gefühle, die als Bewußtseinstatsachen, und nicht auf diejenigen, welche als Prädikate der Objekte erlebt werden; ja vielleicht wird sich uns später einmal herausstellen, daß die letzteren wirklich ebensowenig in die Psychologie gehören wie etwa die Eigenschaften oder Bewegungen phantasierter Objekte in die Physik. Jedenfalls aber setzt dieses Interesse für das Psychische eine hochgradige Ausbildung jener subjektivierenden Reflexion voraus, welche notwendig die drei andern Charakterisierungsarten in die konkomitierende verwandelt. Von dieser „Reflexion" nämlich haben wir ja schon längst (§ 21. 9 u. 17) gehört, daß sie endopathische in idiopathische Gefühle überführt; allein ein idiopathisches Gefühl ist natürlich immer ein bloß konkomitierendes: sobald ich das Gefühl des Hinabstrebens, das ich in der drückenden Last erlebte, als das

Digitized by Google

meine erkenne, wird es *eo ipso* zu einem in mir durch den Anblick der Last hervorgerufenen, diesen Anblick begleitenden. Ganz wie mit der Endopathie verhält es sich indes auch mit Adjektion und Determination: auch aus dem Schönen wird ein Gefallen Erweckendes, auch aus dem Vergangenen oder Fernen ein zu Vergangenheits- oder Entfernungserlebnissen Anlaß Gebendes. Man braucht jedoch nur den Sinn dieser zweierlei Aussagen sich zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß nur durch eine Aenderung der Erlebnis- und speziell der Charakterisierungs-Art von Aussagen der Einen zu solchen der anderen Gruppe übergegangen werden kann, und d. h. daß die subjektivierende Reflexion hier ganz ebenso wirkt wie dies oben (§ 35. 4) in Bezug auf Objektivität und Subjektivität überhaupt angedeutet wurde: nämlich scheinbar bloß als Erkenntnis, in Wahrheit aber als Veränderung, des früheren Tatbestandes. Es würde nun wohl den Rahmen, den wir seinerzeit (§ 37. 6) für genetische Ueberlegungen uns gezogen haben, kaum überschreiten, wollten wir hier ausführlich zeigen, daß die konkomitierende Charakterisierung, eben weil sie eine subjektivierende ist, wie alle Subjektivierung (§ 11. 7) notwendig eine relativ sehr späte Erscheinung sein muß, und daß sie auch biologisch erst bei intellektuell recht hoch entwickelten Wesen von irgend einem Nutzen sein kann: denn die Lebensförderung hängt von der Reaktion auf die Objekte ab; daher ist über diese dem Organismus durch das Gefühl ein Wissen zu vermitteln; allein dies ist wohl bei der Determination unmittelbar, dagegen bei der Konkomitanz nur mittelbar und unter Voraussetzung einer Auffassung von Kausalzusammenhängen möglich. (Im ersten Fall wird etwa das Objekt unmittelbar als ein feindliches und bedrohliches, vorne oder rechts befindliches, sich näherndes oder entfernendes erlebt; im zweiten würde es erlebt als die Veranlassung von Gefühlen der Feindlichkeit und Bedrohlichkeit usw.: und es ist evident, daß die letztere Erlebnisweise fast ausschließlich für Psychologen, die erstere dagegen für alle Lebewesen zweckmäßig ist.) Doch wir brauchen uns in diese Erwägungen nicht tiefer einzulassen. Vielmehr genügen für die Weltanschauungslehre zwei einfache Ueberlegungen. Denn zunächst: die Psychologie ist (nach § 7) nur Eine unter den Wissenschaften, deren Begriffe der kosmotheoretischen Bearbeitung unterliegen, und neben den wissenschaftlichen stehen gleichberechtigt die praktischen Begriffe. Allein in der Praxis kommt (gerade aus den eben angedeuteten Gründen) die konkomitierende Charakterisierung nur ganz ausnahmsweise vor: für sie sind die Dinge hier und dort, gegenwärtig und vergangen, eigen und fremd; und niemand reflektiert darauf, daß

Digitized by Google

sie vielleicht im Grunde nur diesen Prädikaten entsprechende Gefühle in uns hervorrufen. Auf diesem Standpunkte bleiben indes auch die Einzelwissenschaften stehen, soweit nicht ihre besonderen Interessen sie von ihm abdrängen; und der Arithmetiker spekuliert ebensowenig darüber, ob 7 wirklich eine höhere Zahl sei als 4, wie der Historiker die Frage aufwirft, ob das Vergangene wirklich vergangen ist. Hieraus folgt jedoch von selbst, daß die Mehrzahl der kosmotheoretischen Begriffe zu ihrer tatsächlichen Grundlage solche Erfahrungsgebilde hat, deren Inhalt durch ihre Form nach einer objektivierenden, somit — wenn Endopathie und Adjektion ausgeschieden werden — nach der determinierenden Charakterisierungsart charakterisiert ist. Sodann aber fällt auch folgendes ins Gewicht. Begriffe, zu deren empirischer Grundlage von vorneherein eine konkomitierende Charakterisierung gehört, bedürfen überhaupt keiner besonderen kosmotheoretischen Klärung. Der tiefere Grund hiefür liegt darin, daß (nach den §§ 12 und 14) die Hauptprobleme der Weltanschauungslehre durch Widersprüche zwischen der psychologischen, mithin einer subjektivierenden Weltanschauung einerseits und den praktischen und naturwissenschaftlichen, vielleicht auch noch den vernunftwissenschaftlichen, kurz den objektivierenden Weltanschauungen andererseits entstehen; und daß daher Begriffe, die von Haus aus lediglich im Sinne der Psychologie gebildet sind, zu solchen Problemen überhaupt keine Veranlassung geben. Und hieher sind nun auch alle jene Begriffe zu rechnen, zu deren Erfahrungsgrundlage die konkomitierende Charakterisierung wesentlich gehört. So steht es z. B. mit dem Mitleid. Dieses wird dem Leidenden weder ein- noch beigelegt, es determiniert ihn auch nicht, sondern es wird von vorneherein erlebt als ein durch den Anblick des Leidenden in dem Mitleidigen hervorgerufenes Gefühl. Allein eben deswegen hat das Mitleid auch gar nichts im kosmotheoretischen Sinne Problematisches an sich: niemand sieht in ihm eine Vorstellung oder leugnet es, wenn er eine Vorstellung in ihm nicht sehen kann; niemand macht es zu einer Kategorie oder zu einer anderen, bewußten oder unbewußten Intellektualfunktion; sondern hier wird die pathempirische Auffassung von allen Seiten als die selbstverständliche anerkannt, und darum ist auch in der Weltanschauungslehre gar kein Anlaß, anders als zufälliger und gelegentlicher Weise vom Mitleid zu reden. Dasselbe gilt jedoch von allen Gefühlen, die ihre zugehörigen Vorstellungen überhaupt nur in der konkomitierenden Art charakterisieren. Und dieser Umstand würde allein genügen, um uns zu rechtfertigen, wenn wir im folgenden unter *Charakterisierung* im engeren Sinne allein die determinierende Charakterisierungsart verstehen.

Digitized by Google

6) Die alte Vermögenspsychologie, die ja schließlich bis auf PLATON und ARISTOTELES zurückgeht und auch heute keineswegs ausgestorben ist, faßt die Charakterisierung der Vorstellung durch das Gefühl im wesentlichen als die Beziehung reeller Teile: es handelt sich ihr eben einfach um ein, wenn auch unräumliches Nebeneinander verschiedenartiger psychischer Tatsachen, die zusammen das Ganze des Bewußtseins konstituieren. Gegen diese Auffassung hat sich wohl zuerst HERBART gewandt. Er geht dabei bis hart an die Grenze einer allgemeinen, auch Lust und Unlust einbegreifenden Reduktionstheorie (§ 38. 11—12), nur daß es sich dabei nicht um eine Auflösung des Gefühls in Organempfindungen, sondern um eine solche in die charakterisierten Vorstellungen selber handeln würde. Denn wenn er sagt[1]: „Die Gefühle und Begierden sind nichts neben und außer den Vorstellungen; am wenigsten gibt es dafür besondere Vermögen; sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben", so scheint zunächst das Gefühl als eigentümliche Weise des Erlebens ziemlich verwischt. Auch die Erläuterung dieses Gedankens in der ausführlicheren psychologischen Darstellung[2] ist in dieser Beziehung noch einigermaßen mehrdeutig: „Mit welchem Namen sollen wir nun die letztere Bestimmung des Bewußtseins, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepreßt schwebt, benennen, zum Unterschiede von jener ersten Bestimmung, da dasselbe, nicht hellere und nicht dunklere, Vorstellen vorhanden ist, ohne eine Gewalt zu erleiden? Wie anders werden wir den gepreßten Zustand bezeichnen, als durch den Namen eines mit der Vorstellung verbundenen Gefühls?" Freilich, hier sieht man doch schon: wenn auch HERBARTS Interesse ausschließlich den Bedingungen zugewandt ist, unter denen eine Vorstellung gefühlsmäßig charakterisiert wird — Bedingungen, die er in den „mechanischen" Verhältnissen dieser Vorstellungen gewiß mit Unrecht ausschließlich zu finden glaubt —, so liegt es ihm doch ferne, zu leugnen, daß diese Charakterisierung selbst als eine eigentümliche Weise des Bewußtseins erlebt wird. Denn hierauf deutet nicht nur dies, daß er die charakterisierte und die nicht charakterisierte Vorstellung als zwei verschiedene „Bestimmungen des Bewußtseins" bezeichnet, sondern auch der Umstand, daß er von einem „mit der Vorstellung verbundenen Gefühle" redet, worunter es doch unmöglich ist, das objektive „Eingepreßtsein" dieser Vorstellung zu verstehen. Wenn daher HERBART[3] wiederholt, es handle sich um „Arten und Weisen, wie das Vorstellen sich ereignet; diese Bestimmungen des Bewußtseins, insofern sie über das bloße Vorstellen hinausgehen, können nur Gefühle heißen", und zum Schluß[4] versichert, daß „die Begierden und Gefühle nur Arten und Weisen sind, wie unsere Vorstellungen sich im Bewußtsein befinden", so wird man billiger Weise urteilen müssen, daß er damit im analytischen Sinne nicht eine Reduktion der Gefühle auf Vorstellungen

[1] Lehrb. zur Einleitg. in d. Phil. § 159 (WW. I, S. 301). [2] Psych. als Wiss. § 104 (WW. VI, S. 75). [3] A. a. O. S. 76. [4] A. a. O. S. 78.

Digitized by Google

vertreten, sondern die Auffassung der Charakterisierung als einer Beziehung intelligibler Teile angebahnt habe. In der Tat knüpft BERGMANN, ein moderner Anhänger dieser letzteren Ansicht, ausdrücklich an HERBART an, wo er [1]) das Gefühl als eine „wesentliche Bestimmtheit" des „wahrgenommenen Zustands" erklärt und hinzufügt: „eine Bestimmtheit, die so zu ihm gehört wie zu einem Tone seine Intensität oder seine Höhe oder seine Klangfarbe". Ebenso sagt auch MÜNSTERBERG [2]): „Die Werte sind von den Inhalten nicht anders zu trennen als die Tonhöhen von den Tonstärken"; und der Sache nach spricht auch WUNDT [3]) im wesentlichen dieselbe Anschauung aus. EBBINGHAUS [4]) hat gegen sie Bedenken vorgebracht, indem ihm die „Zusammengehörigkeit" von Vorstellung und Gefühl wegen des häufigen Wechsels der dieselbe Vorstellung charakterisierenden Gefühle als eine „zu lockere" erscheint, um sie mit anderen Verhältnissen intelligibler Teile zusammenzustellen. Ich habe indes schon oben angegeben, weshalb ich diese Einwendung nicht für entscheidend halten kann.

Wenn wir jedoch, nach Abweisung jedes „Verhältnisses" von Vorstellung und Gefühl, von einer *Charakterisierung* der ersteren durch das letztere sprechen, so knüpfen wir damit an den Sprachgebrauch von AVENARIUS an, der, wie er statt von *Gefühlen* überhaupt von *Charakteren* spricht, so auch durchweg die „Gefühlsbetonung" der Vorstellungen als „Charakteristik" bezeichnet, ohne übrigens diesem „Verhältnis" eine besondere Erörterung zu widmen. Wir schließen uns aber an diese Terminologie um so lieber an, als ich wenigstens mich nicht entschließen kann, ihm auch in Bezug auf jene allgemeinere Namensänderung zu folgen. Denn wenn auch das Wort *Gefühl* durch vielfache wissenschaftliche Willkür in seiner Bedeutungsfähigkeit beeinträchtigt worden ist, so hat sich doch dieser Begriff im Bewußtsein des praktischen Lebens gerade nach seinem hier von uns wiederaufgenommenen logischen Inhalt und Umfang so fest und unerschütterlich erhalten, daß es mir als eine unnötige Abweichung von der Tradition erschiene, wollte man die *Gefühle* durch *Charaktere* und somit auch die *pathempirische* durch eine *charakterempirische* Methode ersetzen.

[1]) Obj. Id. S. 27. [2]) Prinzipien S. 290. [3]) Grundriß S. 88 ff. [4]) Psycholog. I, S. 541 f.

Digitized by Google

ACHTES KAPITEL

DIE EINTEILUNG DER WELTANSCHAUUNGSLEHRE

§ 40

IE Einteilung der Weltanschauungslehre besteht in der Abgrenzung und Anordnung jener Probleme, durch deren Auflösung sie (nach § 8) ihre Aufgabe erfüllt.

Jener Abgrenzung nun kann nicht einfach die Gestalt zu Grunde gelegt werden, welche diese Probleme in der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der Weltanschauungslehre angenommen haben; denn hiedurch würde der Möglichkeit vorgegriffen, daß die Untersuchung selbst eine andere Abgrenzung als die dem Gegenstande angemessene erweisen könnte. Und aus demselben Grunde darf auch weder Abgrenzung noch Anordnung nach einem schon vor der Untersuchung vorausgesetzten sachlichen Verhältnisse zwischen diesen Problemen sich richten.

Vielmehr läßt sich diese Abgrenzung und Anordnung, kurz die Einteilung der Weltanschauungslehre nur von einem Standpunkte aus vollziehen, auf welchem das Ganze ihrer Untersuchungen und Ergebnisse vorgreifend überschaut wird; und sie ist deshalb nicht einer eigentlichen Begründung vor Beginn der Darstellung, sondern nur einer fortgehenden Rechtfertigung im Verlaufe derselben fähig.

ERLÄUTERUNG

1) Dem Schein der Willkür, der an das hier Gesagte sich heften mag, wollen wir im nächsten Paragraphen entgegenarbeiten, indem wir unsere Einteilung unter anderem durch einen kurzen Vorblick auf den Gang unserer Untersuchung erläutern. Hier ist es uns allein um die negative Seite der obigen Sätze zu tun. Allein auch da braucht die Auseinandersetzung mit den Einteilungsprinzipien der Tradition unsere Aufmerksamkeit nicht lange in Anspruch zu nehmen. Zunächst nämlich wurde ja schon darauf hingedeutet, daß diese Tradition im besten Falle die Abgrenzung, niemals dagegen die Anordnung der

Digitized by Google

Probleme uns überliefern könnte. Denn da wir nicht an Ein alleinherrschendes System anzuknüpfen haben, sondern an eine bunte Menge bald Allgemeinstes, bald Besonderes, bald Einzelnes behandelnder Darstellungen, so kann von einer traditionellen Anordnung der kosmotheoretischen Probleme überhaupt nicht die Rede sein. Doch freilich gilt Aehnliches auch für ihre Abgrenzung gegeneinander. Denn natürlich ordnen sich jedem Denker auch die Teilprobleme anders zusammen, je nach den Gesichtspunkten, die er an die einen und an die anderen zum Behufe ihrer Lösung heranbringt: um so mehr, als volle Konsequenz nicht eben häufig ist, auch das sachlich Gleichartige aber von Demjenigen getrennt werden muß, der nicht entschlossen ist, es auch in gleichartiger Weise zu behandeln. So werden wir z. B. sehen, daß die Frage nach dem „wirklichen Dasein" der wahrgenommenen Außenwelt und die nach dem „wirklichen Geschehensein" der erinnerten Vergangenheit sachlich völlig analog sind: trotzdem sind sie von denjenigen, welche beide durchaus nicht in analoger Weise (vielmehr die erste verneinend, die zweite dagegen bejahend) beantworten wollten, nie als Teile Eines Hauptproblems zusammengestellt worden. Damit ist indes auch schon gesagt, daß selbst eine einstimmige Problem-Abgrenzung seitens der Tradition für die Weltanschauungslehre keine verpflichtende Kraft hätte; denn wenn sie auch, nach unserer Auffassung ihres Wesens (§ 8), in der Fragestellung jeweils an die bisherige Entwickelung gebunden ist: das Recht zu neuen Antworten kann sie, ohne sich selbst zu verleugnen, nicht aufgeben, solche werden jedoch immer auch eine neue Gruppierung der einzelnen Teilfragen bedingen. Da somit die Weltanschauungslehre ihre Probleme nach der sachlichen Zusammengehörigkeit derselben abgrenzen und nach ihrer gedanklichen Abhängigkeit anordnen muß; und da sie weder jene Zusammengehörigkeit noch diese Abhängigkeit vor der Bearbeitung der Probleme selbst abschließend beurteilen kann; so könnte sie auch nur mit Scheingründen vor der Durchforschung ihres Gebietes dessen Einteilung motivieren.

2) Dasselbe gilt aber nun auch gegen die Versuche, schon vor der Auflösung der kosmotheoretischen Probleme, resp. vor der Bearbeitung der kosmotheoretischen Begriffe, ein übersichtliches und geordnetes System derselben zu entwerfen und dieses zum Prinzip für die Einteilung der Weltanschauungslehre zu erheben. Eine solche Systematik herzustellen ist indes das Ziel jener Untersuchungen, die man als die Kategorienlehren zu bezeichnen pflegt. In ihnen allen, sofern sie sich als ein von dem Ganzen der Weltanschauungslehre unabhängiges

Digitized by Google

oder gar vor ihr vorhergehendes Lehrstück darstellen, sehen wir daher ein abzulehnendes ὕστερον πρότερον. Ich erläutere dies an einem Beispiel. Die meisten jener Lehren unterscheiden etwa den Zustand von der Eigenschaft. Es werde nun die Frage aufgeworfen, ob nicht der Eine dieser Begriffe auf den andern zurückgeführt, oder ob nicht wenigstens beide Einem höheren Begriffe — etwa dem der Bestimmung — untergeordnet werden können. Um hierauf eine begründete Antwort geben zu können, müssen zum mindesten die Begriffe der Eigenschaft und des Zustandes sachlich bearbeitet, inhaltlich geklärt und umfänglich abgegrenzt sein: eine solche Antwort setzt demnach die Ausgleichung der auf diese Begriffe sich beziehenden Widersprüche, die Auflösung der durch sie veranlaßten Probleme voraus. Allein den Untersuchungen, welche zu dieser Ausgleichung und Auflösung hinführten, muß selbst schon irgend eine Abgrenzung und Anordnung dieser Probleme und Begriffe zu Grunde gelegt worden sein. Nun sind jedoch hier nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Zugrundelegung erfolgt schon im Sinne jener Antwort, welche der Kosmotheoretiker schließlich auf die aufgeworfene Frage glaubt geben zu sollen, oder sie erfolgt ohne eine solche Vorwegnahme des Resultats. Im zweiten Falle wird die ganze Untersuchung an die ursprünglich vorausgesetzte Zählung und Abgrenzung der Kategorien gebunden; und dann sind auch ihre Ergebnisse durch individuelle Zufälligkeiten, durch Vorliebe und Willkür bedingt. Im ersten Falle dagegen bildet die Kategorienlehre nicht den Anfang, sondern den Abschluß der kosmotheoretischen Untersuchung. Und das letztere Verfahren (welches den Ausgangspunkt auf das Ziel hinordnet, nicht das Ziel auf den Ausgangspunkt) gilt uns als das einzig berechtigte. Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob das denkende Individuum in dem Augenblick, da es zu denken beginnt, sogleich diesem seinem Denken dessen schließliche Ergebnisse zu Grunde legen könnte. Vielmehr wird es ohne Zweifel mit gewissen Voraussetzungen, mithin wohl auch wenigstens *implicite* mit einer ‚vorläufigen kategorialen Systematik an die Probleme herantreten. Allein es ist nun an diese Voraussetzungen nicht gebunden. Es kann sie im Fortgange seines Denkens berichtigen. Und so kann es zu neuen Ergebnissen, eventuell auch zu einer neuen kategorialen Systematik gelangen. Anders dagegen steht es um eine wissenschaftliche Darstellung. Diese soll (nach unsern Gewohnheiten jedenfalls, die ja von der Darstellungsweise eines platonischen Dialogs erheblich abweichen) ein zusammenhängendes Ganze innerlich übereinstimmender Gedanken umfassen, das zwar eine fortschreitende Ent-

Digitized by Google

faltung zuläßt, jedoch eine eigentliche Selbstberichtigung ausschließt. Hier kann daher jene „cyklische Natur des Erkennens", die wir mit SCHLEIERMACHER schon einmal (§ 1. 4) berührten, nur entweder als eine Hemmung des Endes durch den Anfang oder als eine Orientierung des Anfangs nach dem Ende sich geltend machen; und dann werden wir nicht zweifeln, daß die zweite Alternative den Vorzug verdient.

Aus diesen Gründen lehnen wir es ab, wie dies scheinbar so nahe läge, der Einteilung der Weltanschauungslehre eine kategoriale Systematik zu Grunde zu legen. Es läge nahe; denn die Formbegriffe, mit denen wir es (nach § 33) in erster Linie zu tun haben werden, sind an sich von ganz derselben Art, von der gemeinhin die Begriffe einer Kategorientafel zu sein pflegen. Genauer: die „Kategorien" (nicht im Sinne „reiner Verstandesbegriffe", sondern im Sinne von „Prädikabilien" nehmen wir hier natürlich dieses Wort) sind Formbegriffe. Sie wollen ja die allgemeinsten Begriffe überhaupt sein. Nun sind aber Vorstellungsinhalte allein die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten. Diese gehören daher nach den gleich näher zu würdigenden Prinzipien der Kategorienlehre unter die Kategorie der Qualität, die man ja auch die Kategorie des *Vorstellungsinhalts* nennen könnte. Allein daß eine Qualität Qualität, ein Vorstellungsinhalt Vorstellungsinhalt ist, dies ist natürlich nicht mehr Inhalt einer sinnlichen Vorstellung, also auch nicht Inhalt, sondern Form der Erfahrung (es ist, können wir nach § 39. 4 bestimmter sagen, ein intelligibler Teil des Inhalts; denn das Qualität-Sein kann nicht unabhängig von jeder spezifischen qualitativen Bestimmtheit, z. B. dem Rot- oder Süß-Sein, erlebt werden). Ist jedoch selbst die Qualität ein Formbegriff, so ist natürlich alles, was außer der Qualität von irgend einem Erfahrungsbestandteil ausgesagt werden kann, erst recht ein Formbegriff: somit alle Kategorien, wie immer man sie im einzelnen bestimmen und unterscheiden möge. Und um so größer ist die Versuchung, die Formbegriffe nach Art der Kategorien zu ordnen und diese Ordnung zugleich zum Prinzip der Gliederung für die Darstellung der Weltanschauungslehre zu machen. Allein sofort zeigt sich, ganz entsprechend dem bisher allgemein Dargelegten: um dieses zu leisten, müßten zunächst alle Formbegriffe gefühlspsychologisch untersucht, es müßten weiters die sie fundierenden Formgefühle miteinander verglichen, es müßten die gemeinsamen Gefühlsmomente derselben aufgezeigt und mit den sie differenzierenden Momenten in Beziehung gesetzt, kurz es müßte Art und Grad ihrer Verwandtschaft festgestellt werden, und dann erst wäre es möglich,

Digitized by Google

ein wohlbegründetes System dieser Formbegriffe zu gewinnen. Doch es leuchtet ein: dies erfordert nicht nur, daß die ganze Arbeit der Weltanschauungslehre beendet wäre, sondern es erfordert sogar noch mehr, als diese zu leisten überhaupt berufen ist. Ihre Arbeit wäre nämlich beendet, wenn zu jedem Formbegriff das zu Grunde liegende Gefühl aufgezeigt, und wenn dadurch jeder dieser Begriffe von den ihm anhaftenden Widersprüchen gereinigt wäre. Diese Gefühle dagegen außerdem noch zu einem gegliederten Systeme zu ordnen, dies ist eine Aufgabe, die zunächst die Psychologie, keinesfalls aber die Weltanschauungslehre als solche (in der ihr hier gegebenen Abgrenzung) berührt; und doch wäre die Lösung dieser Aufgabe die Vorbedingung für die Herstellung einer haltbaren Kategorienlehre. Wenn wir deshalb auch im Verlaufe unserer Untersuchungen fast alle oder doch jedenfalls die meisten jener Begriffe, welche auf die Stellung von Kategorien Anspruch gemacht haben, bearbeiten und zu klären suchen werden, so kann doch so wenig davon die Rede sein, als vermöchten wir eine Kategorienlehre diesen Untersuchungen als das Prinzip ihrer Einteilung zu Grunde zu legen, daß wir vielmehr im günstigsten Falle nur hoffen dürften, ihre Ergebnisse möchten für den künftigen Aufbau eines Kategoriensystems die erste Grundlage abgeben — in welchem Falle dann diese Kategorienlehre zu unserer Weltanschauungslehre sich ähnlich verhielte wie die von KANT [1]) postulierte Metaphysik zu seiner Kritik der reinen Vernunft.

3) Wir machen jedoch kein Hehl daraus, daß wir auch diese Hoffnung nicht in dem bisher dargelegten Sinne hegen, vielmehr den ganzen Gedanken einer Kategorientafel, wie er gewöhnlich verstanden wird, für einen unglücklichen, die von diesem Gedanken umschriebene Aufgabe für eine unlösbare halten. Und dies scheint uns aus dem Begriffe des Kategoriensystemes selbst hervorzugehen. Diesem zufolge sollen die Kategorien die allgemeinsten Begriffe sein, denen sich alle Prädikate, die wir überhaupt aussagen können, unterordnen lassen, somit die obersten Gattungsbegriffe des Aussagbaren. Setzen wir nun, es wäre eine solche Tafel der höchsten „Stammbegriffe" zusammengestellt, und es mögen A, B, C, D deren oberste Kategorien sein. Um jetzt von diesen zu den einzelnen Prädikaten herabzusteigen, müßte man natürlich jede dieser höchsten Gattungen zunächst in Arten gliedern. Unter die Gattung A also mögen etwa a_1, a_2, a_3 als die allgemeinsten Arten fallen. Sollen nun diese Arten von ihrer gemeinsamen Gattung sich überhaupt unterscheiden, so müssen ihre Begriffe einen reicheren Inhalt haben: es muß der Gattungsbegriff durch eine spezifische

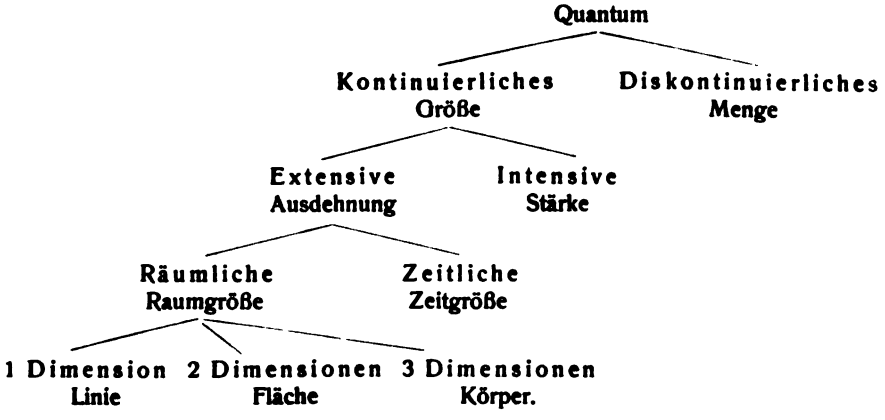
[1]) Kr. d. r. Vern., Vorrede zur 1. u. Vorrede zur 2. Auflage (WW. II, S. 13 u. S. 674).

Digitized by Google

Differenz inhaltlich ergänzt werden; und für die Arten von A, nämlich für a_1, a_2, a_3, seien diese spezifischen Differenzen δ_1, δ_2, δ_3. Nun fragen wir: woher stammen denn diese Begriffe? Können denn nicht auch sie selbst ausgesagt werden? Dies ist undenkbar. Gerade so gut vielmehr, wie ich a_1 auffassen kann als eine durch die spezifische Differenz δ_1 differenzierte Art der Gattung A, kann ich es ja auch auffassen als eine durch die spezifische Differenz A differenzierte Art der Gattung δ_1: wenn z. B. „Entfernung" eine „räumliche Relation" ist, so ist es auch eine „relative Räumlichkeit"; kann Metall ein „körperliches Sein" heißen, so kann es auch ein „seiendes Körperliches" heißen usw. Dies würde nun freilich nichts verschlagen, wenn δ_1 selbst entweder mit einer der anderen Kategorien B, C, D identisch wäre oder doch mit einem, einer dieser Gattungen untergeordneten b_1, b_2, b_3; c_1, c_2, c_3; d_1, d_2, d_3. Die letztere Möglichkeit jedoch ist nicht von grundsätzlicher Bedeutung. Denn auch die b_1, b_2, b_3 müssen ja durch eine spezifische Differenz von B sich unterscheiden, und dann wäre auch hier wiederum die Frage zu stellen, ob diese spezifische Differenz mit A, C oder D zusammenfalle oder nicht. Es bleibt daher prinzipiell nur übrig, zu untersuchen, ob die δ_1, δ_2, δ_3 mit B, C, D identisch sind. Nun zeigt sich freilich nicht sogleich ein *a priori* einleuchtender Grund, warum dies nicht der Fall sein könnte; indes, auf der andern Seite überzeugen wir uns leicht, daß wir niemals eine Kategorienlehre kennen gelernt haben, welche zur Erfüllung dieser Bedingung auch nur den leisesten Anlauf genommen hätte. Man sagt z. B., die obersten Kategorien seien Substanz, Qualität, Zustand und Relation. Jetzt teilt man die Relation weiter ein. Heißt es nun da, die Relation zerfalle: erstens in Relationen von Substanzen, zweitens in Relationen von Qualitäten, drittens in Relationen von Zuständen? Oder gar: erstens in Relationen, welche eine Substanz, zweitens in solche, welche eine Qualität, drittens in solche, welche ein Zustand sind? Das letztere wäre offenbar sinnlos. Doch auch das erstere ebenso offenbar verkehrt; denn dieselben Relationen (z. B. Aehnlichkeit und Verschiedenheit) können sowohl zwischen Substanzen wie zwischen Qualitäten und zwischen Zuständen stattfinden. Vielmehr unterscheidet man etwa: zeitliche Relationen, räumliche Relationen usw. Allein woher kommen auf einmal Raum und Zeit? Sind dies denn nicht ganz neue Begriffe? Und wie kann jene Kategorientafel vollständig sein, wenn sie diese Begriffe nicht unter sich befaßt? Oder man teilt die Qualität ein. Unterscheidet man nun substantielle, zuständliche und relative Qualitäten? Oder Qualitäten von Substanzen, Zuständen und Relationen? Beides hätte ungefähr gleich wenig Sinn. Sondern man unterscheidet vielleicht: Farben, Töne, Temperaturen usw. Aber woher kommen nun auch hier die Begriffe der spezifischen Differenzen? Ist Alles, was — an logischen Bestimmungen oder intelligiblen Teilen — in der Farbe noch außer dem Qualität-Sein enthalten ist, eine Substanz, ein Zustand oder eine Relation? Und dieselben Fragen wären aufzuwerfen, wenn etwa die Substanzen in körperliche und geistige, die Zustände in Veränderungen und Dauerzustände

Digitized by Google

unterschieden werden. Oder man nehme die von Vielen besonders aufgezählte Kategorie der Quantität und prüfe eine Einteilung wie die folgende:



Ist anzunehmen, daß Kontinuität und Diskontinuität in der betreffenden Kategorientafel als besondere Kategorien vorkamen? Ist dasselbe anzunehmen von Extensität und Intensität, oder waren dies besondere Arten des Quantums? Woher „stammen" die Begriffe von Raum und Zeit? Woher die von Dimensionen? Wir kehren zu unserem Schema zurück und sagen: wenn die δ_1, δ_2, δ_3 neue Begriffe sind, die nicht neben den A, B, C, D als Kategorien fungieren, dann hat die ganze Systematik keinen Wert, weil sie nicht eindeutig ist, und weil, sobald auf Vollzähligkeit der Tafel verzichtet wird, es jedermann frei steht, A, B, C, D für die primären Kategorien und δ_1, δ_2, δ_3 für sekundär differenzierende Momente, oder auch δ_1, δ_2, δ_3 für die Kategorien und A, B, C, D für die spezifischen Differenzen zu erklären.

Es fragt sich jetzt nur noch, ob es nicht, wenn auch keine der bestehenden Kategorienlehren den Bedingungen der Eindeutigkeit und Vollzähligkeit genügt, doch wenigstens möglich wäre, eine solche zu begründen. Indem wir dieser Frage näher treten, wollen wir zunächst erwägen, daß eine solche von sämtlichen bisherigen Versuchen sich jedenfalls vor allem durch ihre sehr viel größere Reichhaltigkeit unterscheiden müßte. Denn wir haben schon gesehen, daß die besprochene Schwierigkeit nicht auf die obersten Arten sich beschränkt. Sowie man die Farbe nicht aus der Qualität ableiten kann, ohne eine neue Kategorie der Farbigkeit zu Hilfe zu nehmen, so kann man auch Rot und Blau nicht aus der Farbe ableiten, ohne wieder besondere Kategorien der Röte und Bläue anzuerkennen; denn es darf von vornherein als ausgeschlossen gelten, daß etwa eine Unterart einer anderen als der Qualitäts-Kategorie die Art *Rot* von der Gattung *Farbe* differenzieren könnte. Dann freilich verspricht die Aufgabe leichter zu werden, weil man mit der Intensität

Digitized by Google

in die Sphäre einer anderen Kategorie, mit der Helligkeit in die einer anderen Farbe zu kommen scheint, während allerdings die Nuancen der Farbenskala selbst noch Bedenken genug erregen dürften. Dasselbe gilt von dem Gebiet der Töne, wo man zum mindesten für jede Tonhöhe (natürlich nicht insofern sie Tonhöhe, sondern insofern sie diese bestimmte Tonhöhe ist) einer besonderen Kategorie bedürfte, und wo es kaum zweifelhaft sein könnte, daß dasselbe Requisit auch für jede Klangfarbe erfordert würde. Noch viel schlimmer jedoch als bei den Qualitäten, d. i. bei den Vorstellungsinhalten, steht es bei allen anderen möglichen Kategorien, d. h. bei den Gefühlen. Man denke hier allein an die Kategorie der Relation, die ja gewiß nicht fehlen dürfte: sowenig man die Aehnlichkeit bloß als eine Relation bestimmen kann, ohne noch überdies das Besondere, was die Aehnlichkeit von allen anderen Relationen unterscheidet, als eine eigene Kategorie herbeizuziehen, so steht es natürlich auch mit den sämtlichen übrigen Relationen (des Ich und Du, des Freund und Feind, des Mehr und Weniger, Stärker und Schwächer, Weit und Nah, Vergangen und Künftig, Ursache und Wirkung usf.). Und wenn man nun dies alles sich vergegenwärtigt hat, so wird man zu dem überraschenden Ergebnis gelangen, daß die Kategorienlehre mit der analytischen Psychologie zusammenfällt, indem jede besondere und eigenartige Bewußtseinstatsache auch einer besonderen und eigenartigen Aussage zu Grunde liegen kann, und indem daher eine vollständige Kategorientafel ebensoviele Kategorien enthalten müßte als es unterscheidbare Arten des Bewußtseins gibt — natürlich nicht, als ob nicht auch die Aussagen auf Grund verschiedener Bewußtseinstatsachen einer und derselben Kategorie untergeordnet werden könnten (da ja eben auch eine und dieselbe Bewußtseinsart in jene verschiedenen Bewußtseinstatsachen eingehen kann); wohl aber in dem Sinne, daß jede dieser Aussagen trotzdem immer noch ein logisches Moment enthalten wird, das durch alle anderen, gemeinsamen Kategorien sich nicht erschöpfen läßt (wie denn auch die ihr zu Grunde liegende Bewußtseinstatsache als eine eigenartige nicht erkannt werden könnte, wenn sie nicht neben allen gemeinsamen auch noch eine spezifische Bewußtseinsart in sich schlösse).

Vielleicht möchte jemand gegen das Vorstehende einwenden, die Idee der Kategorientafel involviere ja nicht, daß alles Aussagbare durch Kategorien definiert werden könne, sondern es werde ihr schon genügt, wenn es nur Einer der Kategorien sich unterordnen lasse — mög' es auch daneben zu anderen Begriffen in demselben Verhältnisse stehen. Dies wäre nun zunächst ein bloßes Mißverständnis unseres Arguments. Denn nicht das haben wir ja gegen die Kategorienlehren eingewendet, daß die einzelnen Begriffe und Begriffsarten nicht nur unter die kategorialen Stammbegriffe gebracht werden können; vielmehr, daß die spezifischen Differenzen, die jene von den ihnen übergeordneten Begriffen unterscheiden, sich unter diese überhaupt nicht bringen lassen. Doch vielleicht repliziert man: diese spezifischen Differenzen könnten, sofern sie eine solche Unterordnung aus-

Digitized by Google

schließen, auch nicht ausgesagt werden; dies könnten sie vielmehr nur, sofern sie diese Unterordnung sich gefallen, mithin in eine kategoriale Form sich bringen ließen. Dies nun geben wir zu: die logische Bestimmung, welche den *Körper* vom *Gegenstand* unterscheidet, kann als solche nicht ausgesagt werden: sage ich „Körper", so haftet sie schon an dem Gegenstand; sage ich „körperlich", so habe ich sie in ein solches Verhältnis zum Gegenstande gesetzt, daß sie eben wegen dieses Verhältnisses unter die Kategorie der Qualität fällt. Aehnliches gilt von der logischen Bestimmung, welche die räumliche Ausdehnung von der zeitlichen trennt: „räumliche Ausdehnung" bezeichnet nur die mit dieser Bestimmung behaftete Quantitätsart *Ausdehnung*; in „räumlich" drücke ich sie als Qualität, in „Raum" als Gegenstand aus. Indes, was beweist dies? Lediglich, daß es eine beschränkte Zahl von Grundformen des sprachlichen Ausdrucks gibt. Zu solchen also werden durch diese Verteidigung die Kategorien herabgesetzt. Allein wenn in der Weltanschauungslehre von obersten Gattungen des Aussagbaren die Rede ist, so soll doch wohl hierunter der Inhalt, nicht die Sprachform der Aussage verstanden werden! Nicht als ob die letztere der kosmotheoretischen Bedeutung entbehrte: wir werden bald genug das Gegenteil festzustellen haben. In Bezug auf unsere Frage dagegen scheint doch die Sache folgendermaßen zu liegen. Die Wortarten der Sprache drücken als solche lediglich gewisse, besonders augenfällige und vielumspannende Formbegriffe aus: die Substantivform z. B. die Gegenständlichkeit, die Adjektivform die Qualität usw. Will man demnach einen logischen Begriff, eine logische Bestimmung in Worten aussagen, so muß sie sich mit einem dieser Formbegriffe verbinden: die logische Bestimmung der Körperlichkeit z. B. verbindet sich mit der Gegenständlichkeit, um als „Körper", mit der Qualität, um als „körperlich" ausgesagt zu werden. Demnach versteht es sich von selbst, daß in der Bedeutung jedes Wortes einer dieser Formbegriffe als logisches Moment aufgezeigt werden kann. Nennt man daher diese Formbegriffe *Kategorien*, so wird allerdings jede Aussage unter eine dieser Kategorien gebracht werden können. Aber was so unter sie gebracht wird, ist dann doch gar nicht jene logische Bestimmung, die man aussagen wollte, sondern lediglich diejenige, mit der man sie verbinden mußte, um sie überhaupt aussagen zu können: z. B. nicht die Bedeutung des Stammes *corpor*, die sowohl in der Bedeutung des Substantivs *corpus* wie in der des Adjektivs *corporeus* gemeinsam enthalten ist, sondern allein die Bedeutung dieser beiden Worte, und auch sie nur, weil eben die logischen Bestimmungen der Gegenständlichkeit resp. der Qualität zu der Bedeutung von *corpor* hinzugetan werden mußten, wenn man diese in einem jener Worte aussagen wollte. Die Kategorien in diesem Sinne sind daher oberste Gattungen — nicht der logischen Inhalte, sondern der grammatischen Formen der Aussagen. Wenn dies jedoch ein Grund sein mag, in der philosophischen Grundlegung der Grammatik diesen Begriffen ein besonderes Augenmerk zuzuwenden und auch in jenen Partien der Welt-

Digitized by Google

anschauungslehre, welche sich mit dem logischen Gehalte der Aussagen beschäftigen, sie nach der kosmotheoretischen und speziell nach der pathempirischen Methode zu bearbeiten, so kann es unmöglich ein Motiv sein, sie bei der Einteilung dieser ganzen Wissenschaft ausschließlich in Betracht zu ziehen; denn damit würden wir unserer Disziplin überhaupt die Möglichkeit abschneiden, ihre Begriffe über jene Gestalt derselben hinaus fort- und umzubilden, die zu der Zeit, da die Ausdrucksformen unserer Sprachfamilie sich fixiert haben, das menschliche Denken beherrschte.

Abgesehen von dieser grammatischen Bedeutung der Kategorien dagegen fällt, wie wir gesehen haben, die kategoriale Systematik der Begriffe mit der psychologischen Systematik der Bewußtseinsarten zusammen. Und daraus folgt, daß die Weltanschauungslehre die Kategorienlehre zwar fördern kann, indem sie zu ihren eigenen Zwecken auch psychologische Untersuchungen ausführt; daß jedoch die Ausbildung solch eines psychologisch-kategorialen Systems auch nach ihrer eventuellen Förderung durch die Weltanschauungslehre eine selbständige Aufgabe der Psychologie bleibt; und daß wir auf keinen Fall diese, erst durch unsere eigenen Untersuchungen zu fördernde Systematik diesen Untersuchungen selbst als das Prinzip ihrer Einteilung zu Grunde legen dürfen.

4) Ein flüchtiger Blick auf einige in der Geschichte der Philosophie bedeutsam hervortretende Kategorienlehren ist nur zu sehr geeignet, die soeben an diesem Begriffe geübte Kritik zu rechtfertigen; denn Alles macht hier den Eindruck der Willkür. Ich beschränke mich zunächst auf solche Kategorientafeln, die wegen ihres einfachen Baues eine unmittelbare Vergleichung gestatten, und wähle zum Behufe derselben aus: die 6 Kategorien des indischen Atomisten KANADA [1]), die man indes auf 4 reduzieren kann, wenn man einerseits Substanz und Inhärenz, andererseits Identität und Differenz zu je Einer Kategorie zusammenfaßt; die 5 Kategorien PLATONS [2]) und PLOTINS [3]) (des letzteren freilich nur für die „intelligible" Sphäre), die jedoch auf 3 zusammenschmelzen, wenn man sich wiederum mit Identität und Differenz dieselbe Freiheit erlaubt und auch Veränderung und Dauer (κίνησις und στάσις) zu der Einen Kategorie des Zustandes vereinigt; die 10 Kategorien des ARISTOTELES [4]), die aber auf 9 zu reduzieren sind, wenn man mit Tun und Leiden in derselben Weise verfährt; die 4 Kategorien der Stoa [5]), die 5 Kategorien von LEIBNIZ [6]) und die 3 Kategorien von WUNDT [7]). Ueber diese 6 Kategorientafeln orientiert dann die nebenstehende tabellarische Uebersicht. Dabei ist zu beachten, daß diese Kategorienlehren nicht unabhängig voneinander entstanden sind, sondern daß (mit Ausnahme der ersten) jede vorhergehende den Urhebern der späteren bekannt war. Wo daher eine Kategorie weggelassen wird, handelt es sich nicht um ein Uebersehen,

[1]) Deussen, Sutra's, S. 340. [2]) Sophist. p. 254 d—255 d. [3]) Enn. VI. 2. 8. [4]) Kategg. 4, p. 1 b 25. [5]) Frg. 369 (Arnim II). [6]) Nouv. Ess. III. 10. 14 (WW. V., S. 324). [7]) System S. 50.

Digitized by Google

	Kategorien							
KANADA	Substanz u. Inhärenz	Identität u. Differenz	Qualität	Wirkung				
PLATON u. PLOTIN	Substanz	Identität u. Differenz			Veränderung u. Dauer			
ARISTOTELES	Substanz		Qualität	Tun u. Leiden		Quantität	Relation	Raum Besitz Zeit Lage
STOA	Substanz		Qualität		Zustand		Relation	
LEIBNIZ	Substanz		Qualität	Tun u. Leiden		Quantität	Relation	
WUNDT	Substanz		Qualität		Zustand			

Digitized by Google

sondern der weggelassene Begriff galt dem Einen als entbehrlich, dem Anderen als unentbehrlich. Dies ist jedoch genau, was wir erwarten müssen. Denn diese umstrittenen Begriffe enthalten eben solche spezifische Differenzen, die zu den allgemeineren Kategorien hinzutreten und doch nicht aus ihnen abgeleitet werden können. Wenn z. B. ARISTOTELES neben der Relation noch den Besitz, neben Relation und Raum noch die Lage aufzählt, so hat er recht und unrecht: unrecht, sofern der Besitz gewiß eine Relation, die Lage eine räumliche Relation ist; recht, insofern der Besitz doch noch etwas ganz anderes ist als eine Relation, die Lage noch etwas ganz anderes als eine räumliche Relation, und zwar etwas, was auch aus den anderen Kategorien nicht abgeleitet werden kann. Ebenso steht es etwa mit der Kausalität neben der Relation bei LEIBNIZ, mit der Qualität neben dem Zustand bei CHRYSIPP und WUNDT. Denn gewiß ist die Kausalität eine Relation, die Qualität ein Zustand, allein ebenso gewiß nicht bloß eine Relation, nicht bloß ein Zustand — und dieses Mehr bedeutet ein Neues und Letztes, nicht nur gegenüber den genannten, sondern auch gegenüber allen übrigen Kategorien.

Dasselbe gilt indes auch schon von jenen Dichotomien, von denen wir einstweilen abgesehen haben. Es ist vollkommen arbiträr, ob man Substanz und Inhärenz, Identität und Differenz, Veränderung und Dauer, Tun und Leiden als je Eine oder als je zwei Kategorien zählen will: im ersten Fall vernachlässigt man die differenzierende, im zweiten die gemeinsame logische Bestimmung. Trennt man Veränderung und Dauer, so hat man zwei Kategorien, die doch offenbar unter den gemeinsamen Begriff des Zustandes sich bringen lassen; vereinigt man sie zu diesem letzteren Begriff, so fehlen in der Kategorientafel die beiden logischen Bestimmungen, welche, zum Zustand hinzutretend, ihn als Veränderung oder Dauer determinieren. Und wir haben oben gezeigt, daß man diese Betrachtungsweise innerhalb jeder Kategorie ins unbegrenzte fortsetzen kann.

Dieses empfindend, beginnen nun die Vertreter der Kategorienlehre, ihre Systematik in komplizierterer Weise zu gliedern. So finden wir etwa bei ED. V. HARTMANN, der an und für sich nur 6 Kategorien unterscheiden würde (nämlich die 5 des LEIBNIZ und dazu noch die Finalität), die Quantität weiter eingeteilt in die „intensive Quantität des Empfindens", die „extensive Quantität des Empfindens oder die Zeitlichkeit" und die „extensive Quantität des Anschauens oder die Räumlichkeit"; die Relation in die Kategorien des vergleichenden, trennenden und verbindenden, messenden, schließenden und modalen Denkens. Natürlich kann man ebensowohl auch die Zeitlichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Räumlichkeit in Linie, Fläche und Körper, die Vergleichungsbeziehung in Gleichheit und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit einteilen. Doch im Grunde wird hiemit schon das Prinzip der Kategorienlehre aufgegeben. Denn die Kategorien sollten ja o b e r s t e Gattungen sein. Es kann aber keine einander über- und untergeordneten obersten Gattungen geben. Indem man daher die Kategorientafel g l i e d e r t, gesteht man zu, daß auch die allgemeinsten Kategorien nicht voll-

Digitized by Google

zählig sind; denn wären sie dies, so brauchte man ihre Einteilungen nicht besonders anzugeben, sondern könnte diese Gliederung der ihnen immanenten Dialektik überlassen. So wie bei ED. v. HARTMANN steht es jedoch auch schon bei KANT. Denn wenn sich auch die 4 Titel, unter denen seine 12 Kategorien stehen, zunächst auf die Verhältnisse des Urteils beziehen, so ist doch evident, daß etwa Einheit, Vielheit und Allheit auch wirklich unter den höheren Begriff der Quantität gehören. Nur fragt sich dann freilich, ob ein innerer Grund vorhanden ist, die Kategorie der Vielheit nicht selbst wieder in die niedrigeren Kategorien der Zweiheit, Dreiheit, Vierheit usw. zu gliedern. Denn im ganzen werden wir sagen müssen: je reicher eine Kategorientafel ist, desto besser ist sie — gerade weil sie von der ursprünglichen und unhaltbaren Idee der kategorialen Systematik sich am weitesten entfernt hat. Um so näher kommt sie nämlich jener Tafel aller denkbaren logischen Aussageinhalte, die man dann nur noch auf das Verzeichnis aller denkbaren Bewußtseinsarten zu beziehen brauchte, um eine wirklich brauchbare (wenn auch freilich nie erreichbare) Kategorienlehre zu erhalten. In diesem Sinne nun ist die Kategorienlehre HEGELS ohne Zweifel die beste: sie wendet sich mit Bewußtsein ab von jenen unbestimmten und inhaltsleeren Begriffen, von denen sie ausgeht, und ist bestrebt, in ihrem Fortgange mit immer konkreterem Inhalt sich zu erfüllen, ohne doch deswegen aus dem Gebiete des Kategorialen herauszutreten; denn der „dialektische Prozeß" dieses Fortganges wird eben niemals ein bloß formaler, vielmehr bleiben die in seinen späteren Partien neu hinzutretenden speziellen logischen Bestimmungen ebenso unableitbar wie jene allgemeinsten Begriffe, von denen er seinen Ausgang genommen hat. Natürlich sehe ich hier nur auf das Annehmbare in dieser Darstellung und bin weit davon entfernt, für das Prinzip dieses „dialektischen Prozesses" mich einzusetzen. Immerhin werden wir behaupten dürfen, daß das Verzeichnis der Kategorien, wie es am Ende der HEGELschen „Logik" schließlich entwickelt ist, einer psychologischen Begründung weit eher zugänglich scheint als eine jener stoischen oder peripatetischen Formeln.

Doch siehe da! Kaum vollzieht sich eine Annäherung an eine Kategorienlehre von erträglicher Konsequenz, so rückt auch schon die Kategorientafel von ihrer altgewohnten Stelle am Anfange der Untersuchung weg, und diese selbst verwandelt sich in das Mittel, die Herstellung einer solchen zu ermöglichen. Bei HEGEL nun fällt — weil die Methode seines Verfahrens selbst eine logische ist — die Untersuchung mit der Ausbildung der kategorialen Systematik noch zusammen: ihr Fortschritt besteht in der Fortbildung dieses Systems. Wir müssen, weil unsere Methode an die geschichtliche Entwickelung und Gestaltung der Probleme gebunden ist, noch einen weiteren Schritt tun. Auch wir zwar klären mit jeder Auflösung eines Problems auch eine Kategorie — d. h. einen Formbegriff, indem wir das ihm zu Grunde liegende Formgefühl ermitteln. Allein da wir die Untersuchung nicht nach einem logischen Prinzipe führen, so können wir auch jene Kategorien nicht in der Reihenfolge ihrer logischen Allgemeinheit be-

Digitized by Google

arbeiten, resp. die Gefühle nicht nach dem Kriterium ihrer psychologischen Verwandtschaft anordnen. Und somit würde, sogar wenn unsere Darstellung zu idealer Vollständigkeit sich gestalten könnte, an ihrem Ende doch nur das gesamte Material zu einer kategorial-psychologischen Systematik gewonnen sein, jedoch noch ohne systematische Ordnung. Und selbst in diesem Falle müßte deshalb, wie wir oben sagten, auch nach dem Abschlusse der kosmotheoretischen Arbeit allererst die Psychologie (als welcher die Systematik der Gefühle zugehört, von der ja jene der Begriffe nur ein Reflex ist) an diese Tätigkeit des Vergleichens, Ordnens und Zusammenfassens als an eine neue und selbständige Aufgabe herantreten. So viel fehlt davon, daß auf diesem Grunde das Gebäude der Weltanschauungslehre errichtet werden könnte!

§ 41

Von einem solchen Standpunkte aus nun empfiehlt sich eine Einteilung der Weltanschauungslehre in drei Teile, deren erster als Noologie das Problem des Denkens, deren zweiter als Ontologie das Problem des Seins, und deren dritter als Kosmologie das Problem der Welt zu bearbeiten hat.

ERLÄUTERUNG

1) Wir haben zu Beginn des vorigen Paragraphen in Aussicht gestellt, daß wir unsere Einteilung, wenn schon nicht eigentlich begründen, so doch durch einen Vorblick auf den Gang unserer Untersuchung erläutern würden. Es ist hier der Ort, diese Zusage einzulösen. Wir knüpfen dabei an dasjenige an, was wir schon früher (§ 35. 4) über einige Ergebnisse der Weltanschauungslehre angedeutet haben. Wir sahen dort: indem die pathempirische Methode auf die ontologischen Begriffe angewendet wird (mithin in erster Linie auf Objektivität und Subjektivität, aber vielleicht auch noch auf andere, ähnliche Formbegriffe), führt sie zu der Einsicht, daß dieselben den einzelnen Bestandteilen der Erfahrung nicht einfach zu- oder abgesprochen werden können, sondern daß sie sich als wandelbare Bestimmungen derselben darstellen, weil ein und derselbe Vorstellungsinhalt bald durch Gefühle der Einen Art (z. B. Objektivitätsgefühle), bald durch solche einer andern Art (z. B. Subjektivitätsgefühle) charakterisiert sein kann, und weil somit ein Wechsel unserer ontologischen Auffassung jener Vorstellungsinhalte möglich ist, der zugleich für diese Inhalte einen Wechsel ihrer Seinsweise bedeutet. Nun ist jedoch dieser Auffassungswechsel, wie sich zeigen wird, innerhalb relativ weiter Grenzen vom Willen abhängig. Und mit dieser Einsicht ergibt sich zugleich eine neue Fragestellung; denn nun entsteht die Frage nach

Digitized by Google

dem richtigen oder zweckmäßigen Gebrauch dieses ontologischen Auffassungsvermögens: an die Frage nach der Seinsweise, in der uns die Erfahrung gegeben ist, schließt sich die Frage nach dem Weltbild, welches aus ihr zu gestalten uns aufgegeben ist. Dort handelte es sich darum, festzustellen, was wir unter Objektivität, Subjektivität usw. verstehen, und unter welchen Bedingungen von den Bestandteilen der Erfahrung diese Bestimmungen ausgesagt werden; hier handelt es sich darum, zu ermitteln, wie wir diese Auffassungsformen gebrauchen und in welchen Fällen wir sie auf jene Erfahrungsbestandteile anwenden sollen. Es ist einleuchtend, daß dieser Wechsel der Fragestellung einen entscheidenden Wendepunkt unserer ganzen Untersuchung bedeuten muß und dieselbe deutlich in zwei Hauptteile zu scheiden scheint: wir können den ersten, in dem es sich um die gegebene Seinsweise der Erfahrung handelt, als die Ontologie, den zweiten, der das aus ihr zu gestaltende Weltbild zu seinem Gegenstande hat, als die Kosmologie bezeichnen.

2) Ebenso einleuchtend ist, daß diese dichotomische Einteilung grundsätzlich das Ganze der Weltanschauungslehre erschöpfen muß. Denn jeder einzelne Begriff läßt entweder diese beiden Arten der kosmotheoretischen Bearbeitung oder doch die erste von ihnen zu: bei jedem kann gefragt werden, was er bedeute; bei einigen außerdem noch, wie dieser seiner Bedeutung gegenüber Stellung genommen werden soll. An und für sich könnte man daher die Untersuchungen der Einen Art insgesamt der Ontologie, die Untersuchungen der anderen Art insgesamt der Kosmologie zuweisen. Es dürfte sich jedoch zunächst jedenfalls Eine Ausnahme von diesem Prinzip empfehlen, und zwar eine solche, deren Konsequenzen in umfänglicher Beziehung recht stark hervortreten werden. Jene Frage der Zweckmäßigkeit nämlich bedarf, um eine Antwort zuzulassen, einer vorgängigen Orientierung nach einem Zwecke. Als derjenige Zweck nun, auf den es bei dem Gebrauche des ontologischen Auffassungsvermögens allein ankommt, wird sich uns die Erzielung eines geordneten Erfahrungszusammenhanges herausstellen. Um indes die Bedingungen, unter denen diese Aufgabe erfüllt werden kann, zu erkennen, werden wir wieder eine Untersuchung derjenigen Ordnungsprinzipien vorausschicken müssen, die dann jenem Erfahrungszusammenhange zu Grunde zu legen sind. Infolgedessen wird es zweckmäßig sein, diese Ordnungsprinzipien (zu denen z. B. die zahlenmäßige, die räumliche und die kausale Ordnung gehören) erst in der Kosmologie zu behandeln;

Digitized by Google

denn erst dort können wir jene Gesichtspunkte einnehmen, von denen aus diese Prinzipien speziell im Hinblick auf ihre kosmologische Verwendbarkeit betrachtet werden müssen. Und somit wird schon hiedurch jene Abgrenzung erheblich modifiziert, die sich zwischen diesen beiden Hauptteilen ursprünglich zu ergeben schien.

3) Allein noch einer Entlastung bedürfen diese beiden Hauptteile, und zwar einer so starken, daß auf diese Weise neben sie ein dritter Hauptteil sich stellt. Die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens aber können wir von zwei verschiedenen Seiten aus beleuchten.

Zunächst: durch das Ganze der Weltanschauungslehre hindurch haben wir unablässig mit Begriffen zu operieren, deren eigentliche Bedeutung wir festzustellen suchen. Und ebenso haben wir es immerfort mit Widersprüchen zu tun, in welche diese Begriffe sich verwickeln, und mit Sätzen und Beweisen, die wir teils als unrichtig teils als richtig zu erkennen suchen. Daß diese „Kategorien" gleichfalls der kosmotheoretischen Bearbeitung unterliegen, ist einleuchtend; denn Bedeutung, Widerspruch, Richtigkeit und Unrichtigkeit werden weder gesehen noch gehört, sondern es sind Formen wie Substanz und Relation. Dann ist es jedoch offenbar in hohem Grade wünschenswert, daß diese Probleme möglichst bald, und daß sie im Zusammenhange untersucht werden: denn da sie das Werkzeug betreffen, mit dem unsere Disziplin selbst operiert, so wird eine vorgängige Kenntnis von dem Wesen und den Funktionen desselben alle folgenden Untersuchungen erheblich sichern und erleichtern, während jede Unklarheit über sie geeignet ist, diese Untersuchungen durch Fehler in dem Gebrauche jenes Werkzeugs zu verderben. Nun läßt sich aber nicht erwarten: weder daß die Ontologie diese Probleme in ihrer Gesamtheit umfassen werde (denn gerade jene, welche den richtigen Gebrauch der Denkfunktionen betreffen, müßten ja offenbar der Kosmologie vorbehalten bleiben); noch daß ihre Systematik die zusammenhängende Erörterung dieser Probleme gestatten würde (denn die *Wahrheit* z. B. ist ein Wert, die *Bedeutung* dagegen nicht); noch endlich, daß diese Systematik ihnen einen Platz am Anfang der Ontologie anweisen könnte (denn der Begriff der Objektivität z. B. wird sich offenbar an der Außenwelt in viel klarerer Weise studieren lassen als am *Begriff*). Schon diese Verhältnisse also legen den Gedanken nahe, die das Denken selbst betreffenden Probleme aus dem Ganzen der Weltanschauungslehre auszusondern und die ihnen gewidmete Noologie als Ersten Hauptteil den beiden anderen voranzustellen.

Doch noch ein anderes Motiv weist uns in dieselbe Richtung —

Digitized by Google

ein Motiv freilich, das ich hier nur eben andeuten kann. Es wird sich uns nämlich eine auffällige Analogie ergeben zwischen der Weise, in der wir gemeinhin gewisse Gedanken, und der Weise, in der wir gemeinhin gewisse Dinge erleben: sowie wir nämlich gewiß auch unsere Erfahrung von einem Baume in psychische Elemente auflösen können, und doch für gewöhnlich den Baum als bestehend denken — unabhängig davon, ob ihn gerade jemand wahrnimmt oder nicht; so können wir zwar gewiß auch unsere Erfahrung von einem mathematischen Satze in psychische Bestandteile zerlegen, denken ihn aber doch normaler Weise als bestehend — unabhängig davon, ob gerade jemand an ihn denkt oder nicht. M. a. W.: wir erleben Körper und Satz in gleicher Weise als objektiv. Allein dieser Tatbestand wird keineswegs in beiden Fällen gleichmäßig anerkannt: während er vielmehr für die Körper fast von niemand bezweifelt wird, wird er für die Sätze fast von niemand zugegeben. Nun wird es, wie schon angedeutet, in der Ontologie zu unsern Aufgaben gehören, den Begriff der Objektivität zu relativieren. Und dies hat für die äußeren Dinge wenigstens insofern keine Schwierigkeit, als deren Objektivität (nämlich ihr Als-Objektiv-Erlebtwerden) allgemein zugestanden wird. In Bezug auf die Gedanken dagegen müßten wir in Eine Erörterung zwei ganz entgegengesetzte Darlegungen zusammenfassen: wir müßten ihren Anspruch auf Objektivität allererst begründen, und zugleich denselben wieder beschränken. Ein solcher Kampf mit 2 Fronten, 2 Zielen und 2 Vorurteilen würde indes das Verständnis unserer Darstellung wesentlich erschweren; denn es würde das Befremden und Widerstreben Desjenigen, der unserer Untersuchung folgt, in störender Weise auf Einen Punkt derselben konzentrieren, statt es auf mehrere zu zerstreuen. Geteilt hingegen dürfen wir auch dieses leichter zu überwinden hoffen. Dieselbe Betrachtung findet jedoch auch auf die Kosmologie Anwendung. Auch hier nämlich werden die Gedanken (im objektiven Sinne des § 2) den Anspruch erheben, zu einem besonderen Zusammenhange geordnet zu werden, d. h. es wird sich unter gewissen Bedingungen ihre objektivierende Auffassung als zweckmäßig im Interesse eines geordneten Erfahrungszusammenhanges herausstellen. Allein auch hier wird es eine wesentliche Erleichterung unserer Aufgabe bedeuten, wenn wir die allgemeine Analogie zwischen Gedanken und Dingen schon voraussetzen und unsere Aufmerksamkeit allein auf das an dieser Stelle Neue konzentrieren können, nämlich auf die Struktur der Erfahrungszusammenhänge und auf die Voraussetzungen und Bedingungen ihres Bestandes.

Digitized by Google

All diese Gründe, denen freilich in ihrer andeutungsweisen Gestalt wenig Ueberzeugungskraft eignen dürfte, und die hier nur stehen, damit nicht ein unberechtigter Schein von Willkür oder Planlosigkeit erzeugt werde — all diese Gründe, sage ich, sprechen dafür, die das Denken betreffenden Probleme vorwegzunehmen, so weit dies möglich ist, und sie in einem einleitenden Hauptteile zu bearbeiten. Es wird dies auch weiter noch den Vorteil bieten, daß manche Verhältnisse, die an Gedanken und an Dingen in gleicher Weise sich finden, an diesem weniger umfangreichen und auch weniger inhaltsreichen Stoff sich klarer und leichter werden darlegen lassen, so daß in gewissen Beziehungen die Untersuchungen der Noologie für diejenigen sowohl der Ontologie wie der Kosmologie als eine Vorübung sich darstellen werden. Und gegen all diese Vorteile fällt wohl der Nachteil wenig ins Gewicht, daß natürlich manches, was in der Noologie nur andeutungsweise vorweggenommen werden kann, an der geeigneten Stelle der ontologischen und auch kosmologischen Systematik zu wiederholen sein und erst in diesem systematischen Zusammenhange seine volle Klarheit empfangen wird. Wir folgen deshalb auch diesen überwiegenden Gründen und stellen neben Ontologie und Kosmologie als dritten Hauptteil die Noologie.

4) Mit dieser Abgrenzung der drei Hauptteile ist jedoch auch ihre Anordnung schon gegeben. Denn die Noologie ward ja überhaupt nur zu dem Zwecke von den beiden anderen Teilen abgetrennt, um ihnen vorauszugehen; die Kosmologie aber, als welche den zweckmäßigen Gebrauch der in der Ontologie zu ermittelnden möglichen Auffassungsweisen festzusetzen hat, muß notwendig den Abschluß der ganzen Darstellung bilden; und so bleibt für die Ontologie selbst zwischen diesen beiden allein die mittlere Stellung übrig. In dieser Reihenfolge also wird — nach so vielen, vielleicht allzu umständlichen und mühsamen Vorbereitungen — die Weltanschauungslehre im folgenden das Problem des Denkens, das Problem des Seins und das Problem der Welt zu bearbeiten und in jenem provisorischen Sinne auch aufzulösen suchen, in dem dies schon nach unseren bisherigen Festsetzungen (§ 8) einzig und allein überhaupt möglich ist.

Digitized by Google

VERZEICHNIS

DER IN DIESEM BANDE ANGEFÜHRTEN WERKE UND DER FÜR IHRE TITEL GEBRAUCHTEN ABKÜRZUNGEN

Aristoteles, Opera, ed. Acad. Reg. Borussica.

J. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta. (Abk. Arnim I, II, III)

R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. (Abk. Kr. d. r. Erf.)

Derselbe, Der menschliche Weltbegriff. (Abk. Menschl. Weltbegr.)

A. Bain, s. J. Mill.

Fr. Ed. Beneke, System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Berlin 1840. (Abk. Syst. d. Metaph.)

J. Bergmann, System des objektiven Idealismus. (Abk. Obj. Id.)

G. Berkeley, Works, ed. Fraser. Oxford 1901. (Abk. WW.)

A. Bisping, Concilii Tridentini Canones et Decreta. Münster 1857. (Abk. Bisping)

T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. (Abk. Phil. im Isl.)

B. Bolzano, Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837. (Abk. Wiss. L.)

Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte. Leipzig 1874. (Abk. Psycholog.)

Th. Brown, Lectures on the philosophy of the human mind. 11. Auflage. Edinburgh 1838. (Abk. Lectures)

Giord. Bruno, Opere Italiane, ed. Lagarde. (Abk. Opp. It.)

Cicero, Opera omnia quae supersunt, ed. Orelli.

H. Cohen, System der Philosophie. I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis. (Abk. Log.)

A. Comte, Cours de philosophie positive. Paris 1830—1842. (Abk. Phil. pos.)

E. B. de Condillac, Oeuvres. 3. Auflage.. Paris 1777. (Abk. Oeuvres)

H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. (Abk. Psycholog.)

Derselbe, Ueber Gestaltqualitäten. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 22, S. 112 ff. (Abk. Gest.Qual.)

V. Cousin, Philosophie de Locke. 4. Auflage. Paris 1861. (Abk. Phil. de Locke)

R. Descartes, Oeuvres, ed. Jules Simon. Paris 1850. (Abk. Oeuvres)

Derselbe, Principia philosophiae. (Abk. Princ. phil.)

Derselbe, Notae in programma quoddam sub fine anni 1647 in Belgio editum. (Abk. Notae in programma)

P. Deussen, Die Sutra's des Vedanta, oder die Çârîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (Abk. Deussen, Sutra's)

Derselbe, Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt. (Abk. Deussen, 60 Up.)

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. (Abk. Diels)

E. Dühring, Logik und Wissenschaftstheorie. Leipzig 1878. (Abk. Log.)

Digitized by Google

H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. (Abk. Psycholog.)
Chr. v. Ehrenfels, Ueber Gestaltqualitäten. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 14, S. 249 ff. (Abk. Gest.Qual.)
R. Eisler, Das Bewußtsein der Außenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie. (Abk. Außenwelt)
Epikur, Fragmente, ed. Usener.
G. Th. Fechner, Zend Avesta, oder: Ueber die Dinge des Himmels und des Jenseits. 2. Auflage, besorgt von K. Laßwitz, 1901.
J. G. Fichte, Sämtliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte. Berlin 1845. (Abk. WW.)
Galen, Hippocratis et Galeni Opera, ed. Chartier.
J. Geyser, Grundlegung der empirischen Psychologie. (Abk. Psycholog.)
H. Gomperz, Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen. (Abk. Psych. log. Grundtats.)
Derselbe, Grundlegung der neusokratischen Philosophie. (Abk. Grundlegung)
Derselbe, Kritik des Hedonismus. (Abk. Hedonismus)
Derselbe, Die Welt als geordnetes Ereignis. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 118, S. 71 ff. und S. 218 ff.; Band 119, S. 41 ff. (Abk. Welt als g. Er.)
Derselbe, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. (Abk. Lebensauffassung)
Sir W. Hamilton, Lectures on Metaphysics and Logic, ed. Mansel u. Veitsch. London 1865. (Abk. Lectures)
Ed. v. Hartmann, Kategorienlehre. Leipzig 1896. (Abk. Kat. L.)
G. W. Fr. Hegel, Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. (Abk. WW.)
J. Fr. Herbart, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Hartenstein. Leipzig 1850. (Abk. WW.)
J. G. v. Herder, Sämtliche Werke. Stuttgart u. Tübingen 1828. (Abk. WW.)
Th. Hobbes, Opera Latina, ed. Molesworth. (Abk. Opp. Lat.)
H. Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 13, S. 420 ff. (Abk. Wiedererkennen)
A. Horwicz, Psychologische Analysen. (Abk. Psycholog. Anall.)
D. Hume, Treatise of Human Nature, ed. T. H. Green and T. H. Grose. (Abk. Treatise)
Derselbe, Essays Moral, Political and Literary, ed. T. H. Green and T. H. Grose. (Abk. Essays)
E. Husserl, Logische Untersuchungen. (Abk. Log. Unterss.)
W. James, The Principles of Psychology. London 1901. Zuerst 1890 erschienen. (Abk. Psych.)
Jean Paul (Friedrich Richter), Sämtliche Werke. 3. Auflage. 1860. (Abk. WW.)
Joannes Scotus Erigena, De divisione naturae libri V. Oxford 1681. (Abk. De divis. nat.)
I. Kant, Sämtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838. (Abk. WW.)

Digitized by Google

G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, herausgegeben von Gerhardt. Berlin 1875. (Abk. WW.)
G. E. Lessing, Sämtliche Werke, ed. Lachmann-Maltzahn. (Abk. WW.)
O. Liebmann, Climax der Theorien.
Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. (Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, Heft 13—14.) (Abk. FWD.)
Derselbe, Einheiten und Relationen. Eine Skizze zur Psychologie der Apperzeption. (Abk. E. u. R.)
Derselbe, Das Selbstbewußtsein: Empfindung und Gefühl. (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens IX.) (Abk. Selbstbewußtsein)
Derselbe, Ueber Gestaltqualitäten. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 22, S. 385 ff. (Abk. Gest.Qual.)
Derselbe, Aesthetische Einfühlung. Ebenda, Band 22, S. 432. (Abk. Aesth. Einf.)
J. Locke, Works. London 1794. (Abk. WW.)
H. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3. Auflage. 1876. (Abk. Mikr.)
E. Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 3. Auflage. (Abk. Anal.)
A. Meinong, Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 2, S. 250 ff. (Abk. Komplex. u. Rell.)
Derselbe, Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. Ebenda, Band 21, S. 190 ff. (Abk. Gegenstände h. Ordg.)
Derselbe, Ueber Annahmen. Leipzig 1902. (Abk. Annahmen)
Migne, Patrologia Graeca.
J. Mill, Analysis of the phenomena of the human mind. A new edition with notes illustrative and critical by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. Edited with additional notes by J. St. Mill. London 1869. (Abk. Anal.)
J. St. Mill, A System of Logic, ratiocinative and inductive. 5. Auflage. London 1862. (Abk. Log.)
Derselbe, An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings. 3. Auflage. London 1867. (Abk. Exam.)
Derselbe, s. auch J. Mill.
H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. Band I. Allgemeiner Teil. Die Prinzipien der Psychologie. (Abk. Prinzipien)
Fr. Nietzsche, Werke. Leipzig 1895—1901. (Abk. WW.)
M. Palágyi, Die Logik auf dem Scheidewege. (Abk. Log.)
J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. (Abk. Einführung)
Platon, Dialogi, ed. Wohlrab.
Plotin, Enneades, ed. Volkmann.
C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1855—1870. (Abk. Prantl I, II, III, IV)
J. Rehmke, Die Seele des Menschen. (Aus Natur und Geisteswelt, Band 36.) (Abk. Seele)

Digitized by Google

Th. Reid, Works, ed. Sir W. Hamilton. 5. Auflage. Edinburgh 1858. (Abk. WW.)
Th. Ribot, La Psychologie des Sentiments. Paris 1899. (Abk. Psych. des Sent.)
H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. (Abk. Grenzen)
A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. (Abk. Phil. Krit.)
Fr. W. J. v. Schelling, Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856. (Abk. WW.)
Fr. Schleiermacher, Dialektik. (Sämtliche Werke, 3. Abteilung, 4. Band, 2. Teil.) Berlin 1839. (Abk. Dial.)
F. J. Schmidt, Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie. Berlin 1901. (Abk. Grundzüge)
A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben v. Ed. Grisebach. (Abk. WW.)
W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894. (Abk. Grundriß)
Sextus Empiricus, ed. Bekker.
H. Spencer, Principles of Psychology. 2. Auflage. London 1870. (Abk. Psych.)
B. Spinoza, Opera quae supersunt omnia, ed. Bruder.
Tertullian, Quae supersunt omnia, ed. Oehler.
Thomas von Aquino, Summa Theologiae. Turin 1888. (Abk. Summ. Theol.)
Fr. Ueberweg, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1857. (Abk. Syst. d. Log.)
R. Vischer, Ueber das optische Formgefühl. Stuttgart 1873. (Abk. Opt. Formgef.)
Voltaire, Oeuvres complètes. Paris 1830. (Abk. Oeuvres)
R. Wahle, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. (Abk. Das Ganze d. Phil.)
O. Weininger, Geschlecht und Charakter. (Abk. Geschl. u. Char.)
R. Willy, Die Krisis in der Psychologie. (Abk. Krisis)
St. Witasek, Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Band 25, S. 39. (Abk. Aesth. Einf.)
Chr. Wolff, Ontologie.
W. Wundt, System der Philosophie. Leipzig 1889. (Abk. System)
Derselbe, Grundriß der Psychologie. 2. Auflage. Leipzig 1897. (Abk. Grundriß)

Frommannsche Hofbuchdruckerei in Jena

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 005 477 869
BD
23
G6
v.1
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493
All books may be recalled after 7 days
DATE DUE
23D JUL 25 1994
JUN 25 07 1994
JUN 3 0 2003
DEC 17 2003
Digitized by Google

Digitized by Google